民國叢書

第五編

·60·

歷史·地理類

史微

張采田 撰

歷史論

劉節 編著

上海書店

歷史論

劉節編著



中華民國三十七年五月初版

歷史論

全一册 定價國幣五元三角
（外埠酌加運費匯費）

(2318)

編著者 劉節

發行人 蔣志澄

印刷所 正中書局

發行所 正中書局

整：武
校：孝

平・本 2/2

本書據正中書局1948年版影印

序言

這本書，原來是包括有二十篇文章的，是作者從庚辰季冬到甲申孟春住在陪都南岸一個旅館中寫成的，也可以算是爲教育部在那時候給了我生活費而寫的工作報告。這裏所討論的問題不過是作者閱讀書報雜誌以後的感想隨時寫出來的文章，並非專門的研究。但是，也可以看出作者在那四年中間的思想過程。因此託舊友葉溯中先生在正中書局出版。但是正中書局編審部要把這二十篇文章分爲兩本書出版。於是本書只取十篇，名曰「歷史論」；另一册也包括十篇，名曰「人性論」。各以首篇命名。

爲這兩册書的完成，我還要在這裏向顧一樵、吳士選、張君勱、袁守和諸位先生以及已故的滕若渠先生致謝意。因爲他們都曾鼓勵我寫作。

三十六年十月一日　劉節

目次

一　歷史論

第一節　歷史的本質

歷史的本質，從所研究的對象而定。自然史與人類史，其本質當然不同。宇宙的意識發展之表現於自然者，是自然史。人類的出生和進化，也包括在裏面。然而宇宙間自從有人類之後，人類便是自然的主宰了。越到後來，人類逐漸能控制自然，產生許多種文化，用以征服自然，於是人類意識的發展，便成爲人類的歷史。若分析其內容，是人類的力量與自然的力量相衝激，因而產生種種波動，這是人類歷史的一面；并且人類中間時常發生內在的衝突，卽是人與人的競爭，這是歷史的又一面。照此說來，歷史是一部人與自然，或者人與人的競爭過程。若把人與人的競爭再來分析一下，察其本質，也是人與自然的競爭。這是怎麽說的呢？人與人的競爭，在外表看來，高級的，好像是爭領導權：低級的呢？是爭飯喫。但是歷史所注意的是大事情，也可以說是極普徧而深刻的事情。把這些事

情加以明切的透視，無非是理性同蠻性的競爭。理性代表人，蠻性代表自然。比如管仲相桓公，九合諸候，一匡天下。孔子說微管仲吾其被髮左衽歟？這不是理性同蠻性相競爭的勝利事實嗎？歷史上許多有創造力的人，演出可歌可泣的情節，大部說來不外於發展理性，克服蠻性。法國歷史家古爾諾說：以前的革命，所破除的只是政治外表的形式；以後的文明進步，直深入社會生活的改善。換一句話來說，也是理性宰制蠻性。歷史是人類進化的歷程，其趨勢是理性逐漸能宰制蠻性的經過。一個有修養的人要能用理知宰制本能。一個有文化的民族，也是要表現能以理性宰制蠻性。從前的歷史，都是記載大人物的私生活同公生活，以及大政治的變革。現在的歷史家，要注意到社會的一般生活，以及偉大人物對於一般生活改造的貢獻。白來希錫說：社會的未來進化，仗個人的創造力。集體不過是代表平衡，及惰性力罷了！近代英國歷史家陶應彭也說：文化生長，只是極少數富有創造力者的工作。至於生長的意義，便是克服同調整。他又說：人類大多數是渾渾噩噩的，缺乏創造能力。少數天才若不拉着大羣跟着前進，他們就會落伍。這種行動，不僅表現於一個社會裏面少數富有創造力者，而且表現於富有創造能力的團體行動。這種行動的表現過程，即是歷史的本質。一共有六個方面。

甲　人種與人口

歷史既然是人類的，第一個便是人的問題。所以歷史中的物質條件，以人種同人口兩問題作中心。除此以外，不是客觀的自然物，便是人造物。討論客觀的自然物，有自然科學同自然史。至於人造物，這是人類的精神表現了。歷史學應包括人種學，人類學，人口學三門。因此歷史成爲人文科學之一種。經濟地理，雖然帶有歷史性質。研究物產之地理分佈，及時代轉移的關係。但祇能作爲自然科學看。如果把人類對於牲畜的豢養，植物的改良、移殖，礦產的發掘、冶鑄，作歷史事件研究。則當歸入第三項習慣與欲望一方面中去說明。人種問題從史前起直至目前爲止，都是作歷史的骨幹。即以中國而論，太古的原人發生已經很早。在北平房山縣所發現的北京人骨骼，已有四十萬年之久。比較近期的史先人種，如仰韶期的人種骨骼研究。在外國人方面如：葛利普，步達生，魏敦瑞諸教授；中國人方面有地質調查所及中央研究院許多學者，如：裴文中、楊鍾健、李濟、吳定良諸教授。他們的貢獻，都於歷史學上大有補益。這種研究，全完以物質的條件作基礎，以說明人種問題的發展過程。明白一點說：便是需要收集許多人種骨骼，作研究基礎。至於有史以後的人種，約略可以取助於史籍的記載。但祇能作一種補助的研究。除此以外，便是人種的層創關係，以及人口的增加與移殖。這

種研究，在我們中國，眞是還幼稚得很。至於史前的，更不必說了。若在西方，已略具雛形，可以作出史前人種地理學來。自海堤爾堡人（Heidelberg）說起，有披耳德唐人（Piltdown）、尼安台塔爾人（Neanderthal）、羅台西亞人（Rhodesian）、克林埋地人（Grimaldi）、克羅曼農人（Cro-Magnon）、幾乎可以同有史以後的人種連接起來說明。在中國方面，雖定不出人種骨骼上許多名目，但對於歷史以後的，有李濟教授的中國民族之構造，劉咸教授的中國人種分類之嘗試，譚其驤氏的近代湖南人之蠻族血統，都是很有價值的著作。至於人口問題，在中國史籍上雖然有記載，但不能作研究的基礎。可以說距離理想境界還相差很遠，有待後人更多的努力。

乙　思想之表現

關於人類的精神產物，方面極廣。例如：語言、藝術、科學、哲學、宗教、倫理、以及政治思想、經濟思想、教育思想，都在其內。而最重要者是道德倫理。總觀人類的精神產物，分三方面。每一方面各經三個時期。這三方面，可以哲學、藝術、科學作代表。每一方面的學術，其演進都可以分三個時期。例如從有思想到有語言，由語言進而產生文字，也是三時期。這不過是一種格式而已。另外一種分期方法，是從人生問題到宇宙問題，更從宇宙問題走入知識問題，都是一步步的走向細密境界。再有一種分

期方法，便是從神祕的到抽象的，從抽象的到現實的。總其大勢，不外中逐漸由情感的表現，走入理性化的途徑。思想是人類的精神作用之一種。孟子說：心之官則思，思則得之，不思則不得也。思想之表達於外的，語言、文字兩種之外，尚有音樂、繪畫、彫刻、建築、文學。這是屬於藝術的。大都以表現的方法出之。思想之表現，富於神祕的色彩的，形成早期的宗教。由多神論到一神論，又由一神論到泛神論，這便到達哲學的境界了。這裏所稱的哲學，是函有形而上學、宇宙論、道德哲學三方面。由形而上學，可以產生知識方面的學問。如論理學，心理學，認識論。都是富於科學性的哲學。由宇宙論可以產生自然科學。於是數理、天文、地質、物理、化學、生物、生理諸科都從此而出。其趨勢確乎是由抽象到現實。道德哲學原於處世的格言。因而產生倫理學。於是社會上各種問題，逐漸形式化，所有各部門的社會科學都起來了。總之，歷史中的精神方面產物，全部的學術史統包括在內。上面所分時期是很概括的。一般人總以為中古時代的宗教組織很普徧，而希臘哲學早在耶穌教前頭開很茂盛的花了。為什麼說宗教在哲學之前呢？却不知人類的宗教，起源很早。遠溯於圖騰崇拜。中古時代的宗教，已經被哲學幾度熏染了。便說科學吧？例如：馴養家畜，改良植物，也是在史前便有的。但是合乎科學方法的嚴密理論，却起於最近幾百年。這種學術史的研究，在歷史中佔去很大一部份。

丙　習慣與欲望

這是專指社會習慣與人類欲望而言。所謂習慣，便是民俗。所謂欲望，是指人類的私生活，與公生活。文化的方面本極廣泛。其中民俗，實佔了大部份。民俗的內容也很複雜。而圖騰制度同種姓制度的相互關係，最爲重要。圖騰制度可以解釋原始民族的宗教信仰，同時也可以說明原始民族的社會結構與習俗。圖騰(Totem)兩字，從北美奧日貝人(Ojib-Ways)的土語轉化而來。發音並無正確的標準，也可以拼作 Totam, Dodiam 等，其意義爲「彼之血族」或「種族」「家庭」等義。澳洲土人所謂科旁(Kabang)，與圖騰的意義相同。代表一種特殊的社會體制。在我們中國古代，名之爲「彝」。「彝」類似於後世滿蒙民族中的某旗某旗。每一彝，有一所崇拜的物象。這種物象，我國古代名之爲「物」。詩經生民一詩上說：天生蒸民，有物有則；民之秉彝，好是懿德！其中「物」同「彝」二義，已經說過了。這「則」字，古文從鼎從刀會意。鼎，即是彝銘。所以驫羌鐘銘上說：故明則之於銘。現在所發現的古器物，越是古的，都祇有刻上代表各彝的物象。稍後的，有一篇銘，銘之後也是一種物象。這種器，便叫作「彝器」，或名之爲「尊彝」，「宗彝」，都可以。正是代表古代宗教同氏族制度的專名。古代一個圖騰，往往傳得很遠，又很久。例如：我們古代的犬圖騰民族，從上古到近代；從東北到

西南都有傳播到附帶於圖騰的各種風俗習慣，更舉不勝舉了。大都是一種不成文的社會制度。所以把牠例入習慣風俗之部。所謂欲望者，卽是很低級的民族文化中也可以發現。人類之馴養家畜，最初是起於遊戲的欲望。此外，如同部落間或同氏族間的各份子，發生極高度的互助，這就是實際的利他主義。也卽是人類公生活的開始。凡歷史中可以代表羣衆行動的史跡，如戰爭之類，都要歸入公生活。至於個人的私生活，在歷史中本不專注於此。但是這類私生活，分兩極端，都可以反映時代精神。例如極放浪的行爲與極清飭的行爲，却成爲歷史中重要的特質。所以從前的歷史家，都喜歡描寫戰爭，以及可歌可泣的故事。因爲可以從這一焦點上，攝取民族精神的全貌。也是舉一隅而三隅反的手段。凡是成文的社會制度，又當別論了。

丁　經濟制度

講唯物史觀的學者，把經濟看作歷史的基本條件；以爲一切社會上的文化產物，都以經濟制度爲轉移。這也是有很大根據的。但是心理上的條件，也是一種很重要的原因。人類知能對於客觀的刺激而起的反應，却是多方面的。大概說來，有積極同消極兩種。積極的，是社會性；消極的，是反社會性。據康德說：國家卽用以調和社會性同反社會性兩本能的。白來希錫也說：環境與個人之間，當

然有動與反動兩種相互的影響。個人多少是環境的產物。這一說，是稍微接近於唯物史觀的說法。拉夫洛夫說：個人是社會的、歷史的產品。但是，個人仍舊可以在人類的發展中佔一個重要位置。他能成為一個社會動力。以上三種說法，都把人羣的行動分作兩面。不過拉夫洛夫比較注重個人的力量。而大部分人主張環境力量比較大。所謂經濟，是環境的中心力量。然而，各項經濟建設，也是人類心力對於天然力的征服結果。所以講經濟史觀的人，沒有不注意生產技術的。法國歷史家拉公布說：文化狀況的必要條件，或環境中諸原因，以技藝的發明為最重要。近代文明之所以超越中古者，即在於生產方法之進步。拿古代的農業生產方法來說：由石器至銅器，又由銅器至鐵器。現在是一切電氣化了。工業生產方面，也是如此。不過其組織，由鄉村的手工業，進而為大規模的機器工廠。交通工具方面，由服牛乘馬，刳木為舟，剡木為槳，到汽船、火車、汽車、飛機、都是技術的進步。再就商業方面來說：上古以物易物的時代，進而為貨幣交易。而貨幣之中，由貝殼而刀布，由刀布而圜法，由圜法而幣鈔，也是技術上的進步。由山西票號而江南的錢莊，以至新式的銀行，信託公司，保險公司，各種企業。在農業制度方面由古代的佃農制到分田制，屯田制，以至中世的大地主，同近來的集體農場。以上說的，是生產分配二方面的經濟機構之逐步改良。近代的消費合作社，更是走向社會主義

的過程。至於國家的財政，稅收，貿易政策，也都急遽地在進步中。而近代的經濟史料，也遠較古代爲複雜。於是採輯此項史料者，也得換了一副眼光去選擇。因而影響到古史料的編訂方法了。

戊　社會建設

社會建設同習慣風俗相異的地方，在於成文與不成文之不同。法律是根據於社會的習慣風俗而來的。這風俗習慣，便是社會生活。丙項內已經說過了。這種社會生活成爲典制的，即是社會建設。若把牠分開來說：第一，是禮儀；第二，是法律；第三，是教育；第四，慈善事業；第五，是兵制。所謂禮儀，就是法律的前身。古代雖然於禮儀以外尙有刑法，但這刑法也是從更古一點的禮儀而來的。儀禮十七篇中，有士冠禮，士昏禮，士相見禮，鄉飲酒禮，鄉射禮，燕禮，大射儀，聘禮，公食大夫禮，覲禮，喪服，士喪禮，旣夕禮，士虞禮，特牲饋食禮，少牢饋食禮，有司徹。這十七篇中大體說來，是冠、昏、喪、祭、鄉黨、會同，聘問，燕享，諸種。都是有條文次第的。自從秦漢以後，纔產生第二項的法律。逐步頒布明文。各史的刑法志，唐律，元典章，通制條格，大明律，大清律，都是中國的成文法。至於近代的法律，大別分來是公法，私法，國際法三種。對於歷代人民的生活各方面如婚姻，親屬、財產、債務、商務、國務、軍務上所應守的律令，都在其內。第三項是教育。中國的教育制度，從周代以來便很有組織。孟子說：契爲司徒，教以人倫。

似乎以爲很古的時候已有掌教育的官。不過孟子又說：謹庠序之教，申之以孝悌之義。却是周代的事。周禮小司徒掌邦之教法。漢代的尉律，學僮十七已上，始試，諷籀書九千字，乃得爲吏；其最，以爲尙書史。班固說諸子之學出於王官，也有一部份根據。從漢以下，歷代有國學，州學，縣學。到了宋朝，私人講學大盛，於是又有書院制度。直至近數十年，又有新興的學校制度。同教育制度相連的，是圖書館制。中國古代藏書的地方：古有柱下史，漢有蘭臺，東觀；六朝以下有祕書省，翰林院。唐朝以後，私人藏書之風極盛。以上兩件事，都可以從許多種書院志，各家藏書目錄中去探討。第四是慈善事業。在我們古代，有各地社倉，濟良所，恤鄰會之屬。近代的公私立醫院，紅十字會，華洋義賑會等等，都是新興的社會事業。第五便是兵制。各史兵志以外，古代的有司馬法，近代的如戚繼光的紀效新書，練兵紀實，都是說到練兵同徵兵的辦法。與專門討論戰略的孫子，吳子不一樣。漢魏六朝以迄唐初的部曲制，便是兵農族的合一制度。與屯田的徭役制不同。凡此所說的，都是社會建設方面的史料。

己　政治建設

政治建設，在歷史的本質中佔去極大一部份。舊式的歷史，大部是政爭的描述。不過這種活動中，常函有種姓的，經濟的，宗教的三種成分。古代的氏族組織，總是同政治制度相連。政治上的最高

領袖是族長。其所起的掠奪戰爭，原因大半是經濟的，也有是種姓的，或者是關係於信仰的。例如：十字軍出征，是宗教的問題；歐洲第一次大戰，是經濟關係；中國春秋時的晉楚，齊楚爭盟，却是爲種姓的關係了。這種材料，應該分爲政制，政黨，教會，國際組織，四方面去收集。政制方面的，如周禮，各史職官志漢官六種，唐六典，明會典，歷代會要中，都可以找到。此外如歷代職官表一類的書，也可備參考。總之，所謂政制，在中國務必從官制中去搜求。此外如麟臺故事，吾學錄等書，也是很好的材料。政黨的組織，在西洋也是近數百年間的事。在中國人心目中，君子羣而不黨，又反對黨同伐異，其精神非常高尚。後漢的黨錮，唐宋的朋黨，既未有很細密的組織，也不十分爲正人君子所重視，明代的東林黨，復社一類的政黨，便是有組織的政治團體了。最有聲色的，却是北宋王安石，司馬光，兩大政黨。其所爭者有價値，頗有近代政治家的風度，而且也有不朽的組織精神。所以宋代的文化，在中國也最稱盛。至於近代的政黨組織，當然更嚴密。見於民主國的，總有許多相對黨。第三是教會，西洋的基督教，耶蘇會，很早便同政治發生關係。另一方面，却發展爲慈善事業。至於中國的低等政治團體，也帶有宗教意味。後漢的天師道，五斗米道，也含有政治企圖。從此以後，在東南海疆及蜀中，歷代都有這一類小規模組織與動亂。例如白蓮教，便是元代白蓮會的後身。竟蔓延了元明清三代。晚清的髮匪，

捻匪，也帶有宗教臭味。這些匪教，是中國所特有的。而混合政教企圖，却同回教，基督教一樣。第四是國際政治組織。在我們中國古代，有春秋時的各國結盟。至於歐洲近代帶有國際性的政治組織很多，以第三國際的社會主義，最著名。歐戰以後，纔有國際聯盟。近來的納粹主義，法西斯主義，也帶有國際性質。綜合上述四類，都是政治建設方面的史料。

總上六項，所謂歷史的本質，大體在內了。不過這樣雜複的本質，需要再分析一下。無非是兩種本質：一種是制度；一種是事變。就這六項本質中，去分解牠。把比較固定的都歸入制度一項，可變性多一點的，都歸於事變。除第一項關於人的本身問題，又當別論以外。三六兩項中，函有事變的成分最多。第二項，實即制度之雛形。四五兩項，全都是制度。在制度上的改革，也可算是事變。瑟諾博司說：歷史現象，乃逐步由某種不同習慣，或社會狀態，變爲別一種習慣，或社會狀態。施亨利說：歷史中之經緯，處處表現出事變和制度是很深入地，交叉着編排着。但歷史中的事變和制度，不論那一種，都帶有時間同空間兩觀念。這是歷史本質中的兩函數。而代表這兩種函數的關係的，是人類的活動。人種之起源和演變，及人口的增減，是人類的先天活動；一切制度和事變，是人類的後天活動。總之，歷史是記載，并研究人類的活動之科學而已。

第二節　歷史之意義與功能

西洋歷史家都知道，人類史應該同自然史相啣接。所以他們說：上帝的計劃之實現，就是世界史；精神的實現，就是世界史的進程；現象便是意識發展的歷史，世界史是時間中的精神實現，正如自然意識在空間上實現一樣。照這種說法，歷史的意義非常的深遠，並不是故事的堆積，或毫無意義的斷爛朝報。歷史的發展，函有時空二觀念。而執行這發展進程的，是自然界的萬物。到了有人類的時候，這人類便是歷史的主宰了。人類如同自然界中所開的一朵最美麗的花。一部世界史，都是說這一朵花的開謝盛衰之經過。於是這世界史若就自然而言，是一部天演過程；若就人類而言，乃是一部文明發展史；對種族而言，乃是一文化貢獻史，其偉大性一重重的深刻。另外又有一派學者，却不是如此說法。他們說：人類的運命，與文化之目的，都超出我們的觀念，超出我們的觀察，而且超出我們的論斷。歷史已經不僅是喚起想像的經驗，或如同戲劇事實的總集。牠是全體人類之生理狀態的繼續圖表。所以拉公布說：歷史之目的是確定人類社會變動之趨勢與條件。古爾諾說：歷史之重要功能，即是分別必然與意外，主要和偶然。施亨利說：歷史的作用，乃搜集事實，加以分類，定出

相互關係及進程。照這樣說來，歷史並沒有什麼偉大性。不過是研究事變和制度的離合經過的學問而已。上述兩派中，第一派是取哲學的立場，說明歷史的意義；第二派是取一種科學的觀點，說明歷史的意義。由這種意義上的進步，因而產生研究方法及敘述方法上的進步。所以近代歷史學得到空前的新發展。於上述兩派以外，還有唯物史觀派。這一派人從黑智兒而出，不過是有從唯心論走向唯物論的觀點之不同而已。他們相信人類進化是實驗科學征服了自然。人類的物質生活，因而增進了。一切文化上的繼續增長，都受經濟機制，與生產技術的支配。否認人類有所謂心靈生活。但是他們把歷史看作政治宣傳品，而忽略歷史學上的技術問題。所以他們的學說別有用心，於歷史學上的進步所關不很大。施亨利說：頑強的歷史唯物論，或太狹的經濟史觀，是與實體相衝突的。所以歷史學同社會學、經濟學不一樣。歷史學減少這兩門科學的抽象性，使歷史中的或然事件，與偶然事件，增加地位。這番話，批評唯物史觀派的說法，甚為確切。而且加重說明歷史的責任與性質。至於科學化的歷史觀，完全是著重於技術問題。當然也有受經濟史觀派的影響。在十九世紀中葉以前，世界上沒有一部新的歷史。所以孔德說：直至現在，沒有一部有科學精神的真正歷史。由此可見歷史的意義與功能，是跟隨歷史學的進步而改變的。在黑智兒的書裏，曾經把歷史分作四種。第

一種，原本史；第二種，反射史；第三種，實驗史；第四種，批評史。這四種歷史都有特殊的功能。因爲這四種歷史的作法都不相同。照此意思，我來分成五種功能，分述之如下。

甲　增進道德

中國歷史家都知道歷史是可以觀往察來的。其功用在於鑑戒。例如：資治通鑑，便爲這種目的而作。這種目的起源很早。孟子說：孔子成春秋，而亂臣賊子懼。又說：王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作。晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓晉文，其文則史。孔子曰：其義，則丘竊取之矣。又說：世道衰微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。照這種說法，都是把歷史的功能放在改良人類道德一目的之上。其方法是藉史文以見義。因此說，孔子作春秋的時候，筆則筆，削則削，游夏之徒不能贊一辭。像春秋這樣的斷爛朝報，是否孔子作，自成問題。而且這種筆削方法，是否亂臣賊子眞懼，也成問題。不過以歷史作鑑戒之用，在中國先秦時，已經被一般人普遍所認識，却是事實。所謂鑑戒方面甚多，不一定限於道德方面。歷史可以觀往察來，不僅在於人事，也有在於制度文物的。我現在把限於道德方面的，先提出來說明。人類爲什麽要有道德？道德的發展過程如何？以及道德在怎樣狀態之下影響到我們的行爲？都是歷史家應該闡明的大問題。這種闡明，

應該取什麼方法呢？在我們從前的歷史家，用一種舉例儆戒的方法。這方法未免太直率了。左傳國語裏，每每於一段史蹟之後，加一番議論。或引幾句詩書上的成語作證。例如左傳隱公元年說潁考叔的事。引君子曰：潁考叔，純孝也；愛其母，施及莊公。詩曰：孝子不匱，永錫爾類！其是之謂乎？其用意無非是說，一個人的行爲應該如此纔算是道德。現在的歷史，不能如此簡單直率了。大都採取暗示的方法，感應的方法，證悟的方法。這三種方法，各有所長，且應用到有幾種歷史上，可以專門敍述道德發展的。第一種，是宗教史。道德同宗教，本有相關連的地方。宗教的最初出發點是信仰，由信仰的虔誠，可以達到道德的實踐。到了近代，宗教變成一種社會事業，使令人類互相合作，以造成道德上的風尚。從這裏面，可以暗示出人類的道德實現，是如何進步發育，纔能眞正可以達到的。第二種，是社會史。因爲道德的起源，在於人類的互相關係。假定沒有社會，僅僅只有一個人，這道德的意義，也大不相同了。所以社會組織的進化，在在都與道德發生很密切的關係。可以說，道德是隨社會的進步而進步的。因此，在社會進化史裏，證悟道德行爲之發展，也可以得到人們能實踐道德的功效。第三是教育史。在從前，人類的思想從神秘的時代起，教育方法是着重個人修養，與內心的鍛鍊。殊不知環境影響個人很大，同時還有先天的關係；古人也有所謂胎教。自從近代教育方法逐步改良之後，

更從優生學上得到種種幫助，加上心理學生理學的長足進步。知道製造環境教養兒童，訓練出適宜於集體生活的道德。都是取互相感應的方法。不過個人修養，與心境調理，仍舊是很重要的。同時歷史中許多可歌可泣的故事，也可以使令人們起一種道德上的感應作用，也是自來歷史家所共知的。

乙　擴充智慧

人類的知慧怎樣成長起來？這是一個很有趣味的問題。却不是歷史家研究的工作。但是，歷史家有記述人類知慧發達史的責任。這種歷史，有增加人類知慧的功能。人類知慧的表現，其方面極廣。在上面歷史本質一項中，已經說到。例如：道德與宗教，也是人類知慧的表現。其他如領袖能力，組織能力，也是知慧的表現。總之，擴充知慧的方法很多。而本條專就學術史立論。所謂學術，應該分學與術兩方面來說。凡關於科學，哲學的，都是學。關於藝術，技能的，都算是術。兩者之間，性質很不相同。這種學術史的研究方法，卽中國從前的歷史家所謂考鏡源流。如漢書藝文志一類的工作，都可以歸入其內。這項工作的緊要之點，在於怎樣的把一種學術的起源，流變，改進，應用的經過，弄清楚。例如：莊子天下篇所說的，道術與方術之不同，則屬於流變及應用兩方面的。又如太史公論六家要旨

裏說：采儒墨之善，撮名法之要。與時遷移，應物變化。立俗施事，無所不宜。這便是改進的方面。又如，漢書藝文志敍九流皆出於王官；莊子天下篇裏也說到古之道術有在於是者，某某聞其風而悅之。卽是說起源方面的。不過其所用的方法很粗疎。到了近代史學進步，每種學術史都能够就每一門學問之演進程序，作很扼要的敍述。在如何情狀之下，學者能用思考獲得這種新的智慧，以造成繼往開來的地位。所以讀了一種學術史之後，卽可以明瞭這門學問如何發展成功的。於是我們必得再度設法，使這門學問更加進步。所謂繼往開來的偉大事業，便以這樣方法獲得的。所以寫學術史。一方面要敍述這門學問的優點，一方面也要寫出這門學問未充實之處。當敍述一位學者對於這門學問的貢獻時，所有經過的甘苦次第，都要說出來。使後起從事於這門學問的人，不至再蹈其覆轍，或者仿效其優點。這種學術史的作法，是限於科學哲學方面的。人類智慧之表現於思考的，成爲科學哲學，其知慧之表現於技能方面的，是藝術。這種有形的行動，要看其表現力之強弱，與智力之程度。藝術是帶有時代性及民族性的。所謂表現力強者，便是創作者的能力，找得到時代性的焦點，及民族性的深微處。此外尙有格調的高下。卽是創作者有超時代文化水準的智慧力，以造成第二時代的先驅者的地位。一個藝術家能有超脫時代桎梏的偉大精神，其格調卽可以很高。同時卽可以

產生一種偉大的情操。其作品能夠替時代大衆說出心中所不能說的情緒。像以上所說的史料，與純粹科學哲學的史料大不相同。於是作這種學術史的注意點，也大不相同。當一位歷史家作一部藝術史或文學史時，應該注意作風的變換同個性的表現。使非藝術家讀了之後，可以明白時代風尚。藝術家讀了，可以得到新的表現方法。這也是增加智慧，擴充藝術新途徑的辦法。近代學術史已經有這種新趨勢，不過在技術上，並未達到理想的境界。這是材料搜集未完備，淵源考索未明白的緣故。如果達到了這種地步，學術史可以擴充智慧的功能更其有效力了。

丙　發展文化

文明同文化意義不一樣，而說法很多。文明（Civilization）是指人類社會生活方面的，文化（Culture）是指人類的知識生活方面的。又有一種說法：文明指外部生活而言，例如：殖產，工業，及其他社會法律之進步；文化指內心生活而言，例如：宗教，美術，哲學之進步。這種說法，即一般人所謂物質文明及精神文明之分。但又有一說：以爲文明之內容包函有人類社會中的病態，而文化則專指純然美化的高等思想而言。這種種的說法，太紛歧了。總之我們要先明白兩種法則：一是自然法則，一是人爲法則。其解釋也有不同，自然就是天，人爲就是人。莊子說：無以人滅天，無以故滅命，無以

得殉名。照莊子的說法，什麼是天，什麼是人呢？莊子說：牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。又說：天在內，人在外。又說：內直者，與天爲徒；外曲者，與人爲徒。正是天是自然法則，人是人爲法則的好解釋。老子說天之道，損有餘以補不足；人之道，損不足以奉有餘。易經上也說：裒多益寡，稱物平施。也是指天道損有餘以補不足而言。但是西洋近世講進化論的人，卻剛剛相反。赫胥黎說：自然界唯有天然淘汰之法則流行於其間；而人爲界，祇有文化競賽，而無弱肉強食。人類間眞正是無弱肉強食的現象嗎？也是剛剛相反。人類之間弱肉強食的現象很普遍。赫胥黎的話，是不能直看的，老莊的話，也祇有一部份理由。自然界的確有裒多益寡，損有餘以補不足的現象。到了動物界，便有弱肉強食的事。自從有了人類，弱肉強食的禽獸行爲，還依然存在。這卽是人類從古先傳下來的蠻性。所謂文化競賽的法則，是要人類超脫蠻性，增加理性。這理性，便是裒多益寡，稱物平施。所以最基本的自然法則，是合乎理性的。也是合乎人性的，老莊們所提倡的道，就先天理性而言；進化論者所提倡的文化競賽，是就後天的理性而言。因此，纔明白進化論者所謂征服自然，卽老莊們所說的返於自然，這便是天人合一的道理。同時也可以知道行之於禽獸同原人之間的弱肉強食，損不足以奉有餘的蠻性。乃是文化進步的過程。纔是人類應該極早放棄的不成熟行爲。照文化競賽的辦法，可以萬物各

得其所照弱肉強食的辦法，必至一物不得其所。莊子所謂落馬首，穿牛鼻的人爲法則，也是應該淘汰的不成熟行爲，若照文化競賽的辦法。纔是眞正的人爲法則。正是物競天擇的公律。就是說萬物競爭，合於天則的，一定永存。這天則，即是天理，也即是人理。所謂天然淘汰，是淘汰蠻性。理性是永遠無法淘汰的。這纔是歷史中所表現的文化演進原則。所謂王道霸道之分，也在於此。人類文化演進要經過三個階段，第一階段，是征服自然。人類知道用火，知道穿衣服，知道造房子，都是征服自然。荀子在天論篇裏說：大天而思之，不如物畜而制裁之；從天而頌之，不如制天命而用之。即是征服自然的解釋。第二階段，是利用自然。如同孟子梁惠王篇裏所說的：不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。這都是說利用自然以自養的辦法。到了近代。更其進步了。利用氣流上下，製造滑翔機；利用水力，造發電廠。其他種種，不勝枚舉。第三階段，是適應自然。也可以解作返於自然。其實是征服自然的最進步方法。中國學者從古以來，便知道利用自然界的景色，以涵養性情。其目的即如莊子應帝王篇裏所說的：汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉！就是希望天人合一。所以眞正的人爲法則，是從自然法則中證悟出來的，即是以人類作主宰，來執行天則。德國社會學者繆勒利爾說：過去人類是在歷史法則之內進行，而不自知。將來的

人類，能從歷史法則之了解，進到歷史法則之把握，而以之支配歷史。上面所說的三階段，卽是從未開明到半開明，從半開明到全開明。孔子說：先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。由野人到文人的區別，卽是逐漸由控制自然而獲得自主。所以文化的意義，是指心智上、道德上之開明；及學術、宗教、道德等等之發達。文化既含有理想的境界。這理想卽是天人合一；卽是把握歷史法則，而支配歷史。那時候，纔是人類眞正實現宇宙意識，而做宇宙主宰的時候。因此，我的意思以爲文明，是人類在學術制度上的逐漸新貢獻；文化，是把這新貢獻普及到一般人民，使令在一般生活上相溶合提高人類文化水準，眞正普徧地由野而文。換而言之，能够使一般人都能由愚昧到自覺，由被動到自動，由他律到自律，由無主到有主。一部文化史，卽是人類用自身的力量，促令理性逐漸實現的過程。這不是歷史有發展文化的功能嗎？

丁　推求世變

歷史以人類爲主體。人類的優秀之點，固然可以造成歷史的明亮一面；而人類惡劣之點，也可以造成歷史的黑暗一面。從現在起，上溯到原人時代。人類歷史可以說在半明半暗，或一明一暗，或時明時暗的狀態之下進行的。後一時代的歷史，都潛伏在前一時代的歷史之中。所謂推求世變，都

要在這潛伏的時代中去搜求。易象裏說：履霜堅冰陰始凝也；馴至其道，至堅冰也。文言裏說：積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣弒其君，子弒其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣。由辯之不早辯也。這正是說，世變潛伏在歷史裏面，應該從早推求。從前的歷史，其實祇能說是政治史，或戰爭史。其中大部是人類的黑暗面。因爲這裏面，都是人與人之間的嗜欲鬥爭。桀紂一類的人，固然是暴君；漢高祖，唐太宗，也非聖君。他們都是爲自己設想，而努力僞善。並非爲促進社會向光明之途而爲善。漢文帝的不嗜殺，比秦始皇的嗜殺，並不見得對於社會全部有多少利害。從前的政府，並沒有一種計劃，促令社會進步；或設法提高一般文化水準，改良一般人民生活。所謂聖相，如司馬光一流人。他們的主張，以不擾民爲最高原則。他所作的資治通鑑，是告訴要做皇帝，做宰相的人，應該如何處理國事。雖然，也有些探求世變隆替的話，但並無關於改良大衆生活的計劃。總之，這種歷史，不是爲我們大衆作的。據我的看法：在中國歷史上，唯有秦始皇，王莽，王安石三個人，倒是眞想創造新制度，來改良人民的生活。却不爲傳統的學者所崇敬。我以爲推求世變，並不是舊日學者那麼終日呻吟世風不古的態度。因爲人類是好爭的動物。所謂政治與戰爭，都與大衆發生很密切的關係。例如：就中國政治說，自秦以下到明清兩代，每當混亂時代，都有宦官在操縱。其中唯有兩宋不敗於宦官。

這是什麼緣故？漢初所行的制度，都是取法秦代的。爲什麼秦二世就亡，兩漢傳國四百餘年？從王莽以後，大臣篡奪的風氣，直到隋代。唐朝又有藩鎮割據的禍亂。兩宋以後，都沒有了。這又是什麼緣故？漢代以後，社會制度的變革極微弱，而國家屢屢亡於外族。這又是什麼緣故？從前的歷史中，可以說沒有一點消息透露給我們。現在的歷史家，用以推求世變的目標與方法，都要澈底改良。人類纔能知道自己的病根所在。否則，歷史對於人類便沒有什麼貢獻了。

戊　敍述民性

舊式歷史描寫英雄美人的故事很生色，對於戰爭也特別用力描寫。無形中表現了民族的個性。因此，反而保全了舊歷史的生機。然而，民族的特性，用這樣的方法去表現，還是不能滿意的。這問題卽是民族史如何寫法？其注意點，應當在那裏？照一般的說法，民族特質分三方面，卽體質、民俗、語言三種。所謂體質，指骨骼類型、膚色類型而言。這種研究務須經過一番科學的探討，纔能得其特點。其次，是民俗。也可以單獨作一種風俗史研究。與上面所說的社會史、制度史有相關係的地方。不過在民族史裏說民俗，要注意特殊的偶然的事件，纔可以表現民族的性格。至於通常的，普遍的，要歸入風俗史，制度史裏去。其三是語言，也可以表現民族特性。關於語言構造，務必同其他民族比較研

究。不過還有一層，知慧是思考的本原；而語言的表現，原於思考。所以語言同思考，是平行前進的。一切有關於語言的藝術，如詩歌，戲劇之類，最足以表現民族特性。此外便是民族的分合流變，也可以看出民族的特性。總之，民族史應以經過科學的研究之後的史料作主體，然後就其特點而描述之。纔能夠盡敍述民族特性的功能。

第三節　歷史學發展之三階段

凡是學問，總是按照一定的途徑向前發展。這途徑的每一階段，也都有一定的方式。不論自然科學，社會科學，乃至於文學、史學、哲學，都有同一趨勢。卽是由抽象的、概括的，逐漸地入於實證的、分析的。或者換一種觀點來說：這種趨勢是由主觀的，到客觀的；由特殊的，到普遍的。從這裏可以得到一種消息，知道學問進步的方式，是與文化發展的方式有很密切的關係。而文化發展的方式，却以人類知力進化之步驟爲依歸。我們大家知道，一個人由童年到成人，他的知力是由很散漫的逐漸凝固起來。更詳細一點分析，整個人類的知力進化程序，同一個人有相似的趨勢。不過其中更複雜地錯蹤變化着。若把古代的成年人的知力，同近代的成年人知力相比，自然大不相同。這種事實就

見之於學術思想或文化趨勢上面。人類知力的童年期，富於神祕性。於是所表現於學術思想上，也合於童話形式。到了青年期，却產生一種浪漫性。其表現於學術思想上，帶有詩的意味。由此入於壯年期，知力已經凝固起來了，而富於現實精神；其見之於學術思想者，則合於小說的基調。自從離開壯年，人類知力普遍地富於客觀精神。於是在思想上發生很深刻的類擬作用。人類到了這時期，善於現身說法，這不是很合乎戲劇的形式嗎？這樣的說法是用來比方的。並不是說古代沒戲劇，而近代沒有詩。不過詩的精神，就人類一般地說，現代確乎是很缺乏的。如若換一種比擬的方法來說明，也可以分人類的學術趨勢爲四期。第一期，是宗教的時代；第二期，是藝術的時代；第三期；是哲學的時代，第四期，是科學的時代。用這樣的方法來說，也是用以說明人類知力由散漫的、抽象的、到綜合的、現實的趨勢。自從科學大昌之後，宗教信仰的衰退和變換，也正是合乎我所說的趨勢。現在我又來換一個觀點來說：用極嚴格的科學作基礎，其發展方式，是把這種精神與方法，逐漸應用到很廣大流動的人類集體上去。這卽是孔德在實證哲學上所提出來的方式。他以數學作最基本的科學。其對象是數，應用於天文學上最早。其次是物理、化學。方法最嚴格。其範圍也放大了。其流動性，與接近於人類二點，也遠過於天象。再其次，是生物學。也是一種可以實驗的科學。不過在方法上沒有物

理化學那麼嚴格。可是這對象同人類更接近了。又其次，是社會學，雖不能實驗，却有因果可尋，但是已經進入用科學方法來硏究人類了。從十九世紀後半期以後，科學方法已踏進心理學、教育學之門。而歷史學之科學化，也在這時期開其端緒。這種科學對象逐漸由自然轉入人類，正足以證明人類的知力對於自身的觀察逐漸客觀化。這卽是人類學術進化的大勢。而歷史學也在這大勢之下向前展進。我們把這展進的方式分作兩條路徑來說，而每一條路徑都分作三個階段。

甲 從史書之內容來看史學的發展

史書的內容，當然是史實。然而歷史家對於歷史的材料，有選擇的主觀見解。這種見解，却是史書內容的基礎。而史學之發展階段，卽在這基礎上分出時期來。史書內容的改變就是撰史方法之改變。所以說是內容者，指原理而言。至於形式方面，又當別論了。人類最初的史書，同文學有一種不可分離的性質。換言之，當時人所作的歷史，其最初意思，並不在歷史的本身，而在於文學，他們把歷史當作神話故事來寫，所以都帶有很豐富的神祕氣息，這種作品卽是史詩。希臘的荷馬史詩當然是最好的代表。但是荷馬的作風，帶有神祕的成分更多。中國人却沒有那麼豐富的神祕思想。例如詩經裏也有好幾首史詩，商頌的玄鳥，長發，殷武；大雅的生民，公劉；都帶有神祕性。神祕性最多的，是

楚辭裏的天問。這正足以表現中國民族性的特殊處。我們試舉生民一首詩來說。厥初生民，時維姜嫄；生民如何？克禋克祀！以弗無子！履帝武敏歆。攸介，攸止；載震，載夙；載生，載育；時維后稷。這是第一節。其中僅僅履帝武敏歆一句，稍有神祕性。其第二節說：誕彌厥月，先生如達；不拆，不副；無菑，無害；以赫厥靈。上帝不寧！不康禋祀！居然生子。誕寘之隘巷，牛羊腓字之；誕寘之平林，會伐平林；誕置之寒冰，鳥覆翼之；鳥乃去矣，后稷呱矣。在第二、三兩段裏，比較有神祕氣味的，是牛羊腓字之，鳥覆翼之，兩句詩上。此下都是實事，也不必再引了。在這種史詩上，把初民心理和盤托出。不過其中還有一要點，卽是以個人作中心，而這人必定是古代的民族英雄。多少都加上一些神祕性。同史詩有一樣意義，而比較接近於歷史的，是英雄傳記。專就中國說：左傳和史記，雖有編年與紀傳之分，但是究極地研究起來，左傳仍舊是爲個人本位的精神所支配。至於史記，根本沒有離開個人本位。太史公把項羽、劉邦兩個人的性格特別用力描摹。對於孔子同伯夷、叔齊特別給以地位；於游俠、刺客二列傳中的文章，也寫得最生動有力。這都是很強烈的個人本位思想。人類的神祕觀念，是以感情支配理知的產物。就中減除了一些迷信的心理，卽可以產生一種非神祕的浪漫情緒。用伯夷、叔齊之餓死首陽山；項羽、虞姬的纏緜悱惻生活；荆軻、聶政的慷慨激昂生活；去代替履帝武敏歆的神祕觀念。雖然是進步

多了，却仍舊不離初期的個人本位的歷史，以造成一般人對於英雄崇拜的情緒。

孟子說：詩亡而後春秋作。正是第一期史書轉入第二期史書的大關鍵。在詩經裏有史詩，其成分並不算多。然而詩這樣東西，所包含的內容是多方面的。在意義上推求起來，也含有歷史中所有的特殊成分。這成分是哲學的，而非文學的。這種哲學是從人事的變化原委，說到天道推移。這正是詩亡而後春秋作的遞嬗關係。國語周語：敬王十年，劉文公與萇弘欲城周。為之告晉。魏獻子為政。說萇弘而與之。將合諸侯。衛彪傒適周。聞之。見單穆公曰：萇弘其不歿乎！周詩有之曰：天之所支，不可壞也；其所壞，亦不可支也。昔武王克殷而作此詩也。以為飫歌。名之曰支。以遺後之人。使永監焉！夫禮之立成者，為飫。昭明大節而已。少典與焉，是以為之日惕，其欲教民戒也。然則，夫支之所道者，必盡知天地之為也。不然，不足以遺後之人。這話，正可以作詩亡而後春秋作的注脚。因為詩裏面有教民戒的意思，到了第二期的史書，正是繼承這種鑑戒之效能而撰述的。第一期史書是以一人的，神祕的，浪漫的故事作中心。第二期的史書，其內容大為變換了。從個人本位放大為團體本位。而歷史的功效，也變為述敍某一團體的盛衰與亡之故。所以像春秋，左傳，國語，幾部書的作風。雖不能免去個人本位的遺風。但是已經有紀載團體活動的趨勢。在國語或左傳裏，對於每件史事之後，總加以一番議

論。說出盛衰興亡之故。使我們讀了這部書之後，得到許多經國大計。這種趨勢，是從以情感爲主的史書，轉入以理智作骨幹的史書。自從戰國以後，更產生了一種歷史哲學。太史公在史記自敍裏說：自周公卒五百歲，而有孔子，孔子卒後至於今五百歲。有能紹明世，正易傳，繼春秋。本詩，書，禮，樂之際。意在斯乎！意在斯乎！小子何敢讓焉！從這幾句話裏，可見太史公作史記之目的是繼承春秋。自己創造一種哲學觀點，來作史。他又說；是故禮以節人，樂以發和，書以道事，詩以達意，易以道化，春秋以道義。撥亂世反之正，莫近於春秋。春秋文成數萬，其指數千，萬物之散聚皆在春秋。太史公對於春秋的觀察是如此。以爲可以撥亂世反之正。這卽是太史公眼裏的歷史哲學。所以說：萬物之散聚皆在春秋。照此說來，史記裏應該函有許多哲學成分纔是呢？其實史記的規模雖然闊大，在體製上看，有超過第二期史書的魄力。然而在實質上，帶有很多第一期史書的成分，我在前段裏已經說過了。說他有超第二期史書的魄力者，乃在十表八書。然八書也很簡陋。總之，所謂歷史哲學，在廣義上說，是把故事式的歷史，轉入於學術史，文化史，的程途上去。史記裏的八書，是有這樣的趨勢。這是太史公的眼光高出於一般歷史家的所在。至於狹義的歷史哲學，在中國史學界上並不很發達。在西洋，也是到了十九世紀，黑智兒一派，纔達到頂點。質言之，這派人是把以個人或團體爲目標的歷史，轉入於

以全人類，或整個宇宙爲目標的歷史。把人類史同自然史相啣接起來。太史公說：萬物之散聚皆在春秋。春秋實在當不起這樣大的責任。十九世紀史學家所懸擬的歷史，有點相像了。這種歷史的內容，由個人本位擴充到社會本位，而至於全人類，全宇宙。因此，歷史家的注意點也大爲改動。從前以英雄美人爲對象的歷史，一變而爲以政治團體爲對象。其距離還不算很遠。現在的歷史家，要注意到一般人民生活的各方面了。所以拿形式方面說，是由記傳式的歷史到政治史，再由政治史到社會史、文化史。於是歷史的眞意主纔獲得。歷史的內容，纔眞正與人生的內容相一致。到了這時期，歷史家的工作也繁重了許多。

把歷史內容由哲學上的理想，轉入事實上的分析與綜合，以達到敍述全體人類生活之目的，這是歷史學進展到第三階級段了。到了這一階段之後，歷史學纔脫離文學、哲學的傾向，而踏入科學的園地。從前作歷史，不用費多大考訂的工夫，作史的人，祇有如何排比史料一步工作。此外，作紀傳的如何敍述；作編年的，如何編次。比如文獻通考一類書，是專載制度的，應該有很切實的考訂纔是。然而不免於抄輯，不過在抄輯中，稍有選擇而已。本來由以人作對象的政治史，轉入以事爲對象的文化史的最大效用，是把歷史中的制度擡高地位。把許多制度的連帶關係，細加說明，以見其影

響於一般人民生活如何之深切。從前的歷史，是單調的散漫的。現在的歷史，可大不同了、其內容很複雜，其互相關係處極緊湊。大有牽一髮而動全身之勢。於是這種學問，便因內容之繁複，而影響到方法上之革改，這種方法留在下節再說。我們現在要說的，是歷史學到這一階段之後，其內容之增加，有幾種特殊的要點，務須說明的。第一：歷史內容既然是一般人民的生活，於是歷史家的注意點廣汎起來了。大別說來，有人類的集體活動，這是繼承前期史書而來的，不過在這一期裏，要注意到社會生活習慣之普偏的影響。其次是人類對於自然界的態度，及處理自然界給與我們的阻力之反應方式。再其次，是人類如何增加其生活內容，以減少其內在矛盾，使我們的文化如何向前發展。總之，從前以歷史作鑑戒的工具，不過是枝枝節節的行善去惡。至多，也只是從歷史中得到一些治術而已。現在的歷史，是告訴我們人類的文化是怎樣發展起來的。今後的趨勢如何。我們在這進化的大洪流中，應該如何的做一個現代人，以共同促進這文化向前邁進。至於治術的研究，另有種種的現代學問。如人事管理、行政法，以及經濟設施、教育設施，都另有專家。從前在歷史上給我們一點鑑戒作用太不够了，因此作一部新歷史的繁難，比從前不知相差多少倍了。第二個特殊點，是需要更眞實的材料。因爲歷史的內容既然複雜了，各種內在的關係也更密切了，於是求眞的欲望也更

加迫切。這種求眞的要求，是從求事實之眞，到求材料之眞。因此，務必研究許多相連帶的學問，以爲輔助。如語言學、人種學、民俗學等等，同歷史學都發生很密切的關係。使歷史學的內容越加充實，而其方法也越加有精密細致的要求。因此歷史學中也不能不實行分工合作了。但是也因此產生一種困難。就是分工越細，其綜合的工作越加繁難。於是在考據工作之外，歷史家尤貴乎有通識。這種通識，既不同於中國舊見解，也不是黑智兒派的空虛概念。因爲新式的史書，像一部機器。各種機件，要分工作起來。可是事前必須有圖，事後要有搭配的人。而且史書的撰述，比之配搭機器難得多。所以這種通識，要函有哲學的、科學的、文學的三種成分。法國歷史家古爾諾說：考據家、哲學家、歷史家、是同一工作場中的夥友。眞是一點也沒有說錯！第三是新式的史書種類大爲增多。目的是增加史書對於人類的功用。因此產生許多種新式的史書。其內容當然也不同了。歷史本有多面性。這許多種新式的史書，卽從這多面性上發展而來。希望達到使令一般人易於了解人類過去的各方面的形態。因而得到整個歷史的概念。這許多方式：有屬於學術方面的學術史，有屬於社會一般生活的社會史，有屬於人類本身長育經過的民族史，有屬於政治團體發展的政治史。其他如產業革命，文化運動，歷史家都能站在一種觀點上，切實敍述過去。而其最重要者，莫過於通史。這通史，須需要一

種總括的能力。用速寫的態度，把人類過去作一剪影。在這輪廓上，可以含有極大刺激的、或暗示的能力。這即是歷史學進入第三階段的大勢。

乙　從史書之形式來看史學的發展

若從形式方面來看，也可以分出三個階段來。在這三個發展階段上。同內容方面的發展，都是息息相關的。中國歷史家劉知幾，在史通裏所提出來的六家二體，專就漢代以上而言。我們現在所提出來的三階段，專就形式的變換，以說明史書的進步。在第一階段，用尙書作代表。在這一階段上的史體，都是零章斷片的記載。沒有一點組織。專就其中單篇來說，是一種記言的史料。例如：盤庚，大誥，洛誥，康誥，秦誓，都是墨子所說的古，誓一類東西。後來學者，因爲尙書之中有禹貢、洪範、呂刑一類記載制度的文章。便以爲是政書體的淵源。所謂政書，是指通典、通志、通考一類著作。其實是擬不於倫的。尙書祇能說是記言的史料。是史書的雛形。若嚴格說起來，還未成爲眞正的史體。所以章實齋說：尙書無定法。這種無定法的史料集成，後人也有專來仿效的呢！如孔衍的漢尙書、後漢尙書、魏尙書的例。直到唐代的大唐詔令集，都只能當作史料。距離史書還很遠。第二階段的史書，知道用年代作綱領。即是章實齋所謂春秋有成法。左傳是模仿春秋的形式而作的。這類書，古代很多。即所謂百

國春秋。可見在先秦這形式已經很普徧了。國語雖以國別來分，其中次第，仍有編年的意味。若就其所記言論之多而說，仍舊還保存有尙書的格調。總之，國別史的形式，是很少有獨立的結構。祇能附屬於編年。而編年一形式，到了資治通鑑，極其大觀了。史記當然是一種創格。其中包含有編年式的本紀，世家。史記裏的世家，分作兩類：其一，是國別史；其二，是個人的傳。我所謂編年式的世家，是指第一類而言。此外，又有世本體的表、志。所謂表，指三代世表，十二諸侯年表，六國年表一類而言。當然取法於世本的形式。志，卽是八書。雖然是太史公所創。而世本的居篇、作篇，恐怕是八書的淵源。這種形式，雖然簡陋；但是人類知道以制度作主體來作史，却是我們中國人的發明。不過後來的制度史、學術史、文化史，都是第三階段的產物。第三階段的史書形式，一言以蔽之，是以年代作本位的形式，轉入以事變起迄，或制度始末作本位的形式，這種形式，近代史學界上尙在逐漸改造中。中國古代史書中帶有這種形式的，如袁樞作的通鑑記事本末，是以事變起迄作本位的。以制度因革作本位的，如通典、通志、通考。以學術源流作本位的，如明儒學案。至如馬驌的繹史，却很像近代的通史形式。但都是收集史料，略加整齊而已。繹史簡直是抄書。不過所列的題目很可以啓發新史的形式。至於眞正「事豁於編年，文省於紀傳」的新形式。還不能以通鑑紀事本末爲滿足呢！

第四節　史學方法

史學方法卽是研究如何撰述各種史書的方法。我們中國人對於歷史學向來是很講究的。唐朝初年一位史學家名劉知幾，作了一部史通。批評中國六朝以前的史學界，很中肯綮。他對於歷史學的改革，大有貢獻。總括起來說，他希望歷史學要獨立，不要作文學的附庸，這是史學發展的第一階段到第二階段的名書。南宋時候又有一位著名史學家名鄭樵。他所作的通志，是努力於創造一部全史。這全史是帶有第三階段風氣的文化史。到了清代盛時，中國又出了一位史學名家章學誠。字實齋。他所作的文史通義，對於研究作史的方法以外，又創造一種歷史哲學。在中國史學界是一位特出的人才。在史通同文史通義，及章氏遺書裏。可以得到作舊史的方法。說來話很長的。我們現在更要進步，不止要繼承中國史學界的舊成績。還要取法於西洋十九世紀以後的新史學，以改進我們的史學界。所謂史學方法，大別說來，是兩步工夫。其一，是考據工夫；其二，是編次工夫。考據時所需要的是觀察和分析；編次時，所需要的是貫通和識鑒。合攏這兩步工夫，總能夠成一部史書。說到考據，中國史學家在清代以前的，也有人做過。例如司馬貞史記索隱，司馬光的通鑑考異，吳仁傑的

兩漢書刊誤，都是很好的名著。就是裴松之三國志注裏，也有許多考史的議論。但是憑自己的識鑒去剖析是非，並不算是一種考據學。近代史學考據所牽涉的問題很廣，搜求很密，已經有很嚴格的系統。因而影響到史書的內容也逐漸深刻化。從前的史家作史，着重編次，把考據工夫作爲次要的附庸。現在是大不相同了。法國史學家古朗其以爲一切歷史學上的工作，應該建築在最精密的考據學之上。古爾諾也說：一位名副其實的歷史家，應該下考據工夫。因此十九世紀以後德國的歷史學，長足進步。其風氣却是法國人開其端。若就中國的情形來說，近世考據學是從研究語言學入手的，用中國老話說是以小學入手的。顧亭林對於考據學的貢獻在音學五書，並不是日知錄。由研究小學而考訂經籍，乃至諸子，及史部著作。又從咸同以後，今文學家起來了，把吾們的史學考證引入人類學的基地上謀發展。於是中國的史學考據纔同西洋的史學考據法逐漸湊拍。最近有人提出對於考據家的糾正。以爲考證應該捉住要點，不應該沈入枝節。於是有一種呼聲起來了，要求歷史家涵養通識。其實專於考據的學者，假定毫無通識，也根本不能作考據。豈止編次史事時需要通識呢？任何社會、任何時代，一切史事，都有連帶關係。史事的發展，受相互的影響很深。因此若不把全體的進行途徑做一個概括的觀察，絕對不能解釋任何一個特殊現象。所以要把捉事實進行的眞相，

非得拿定整個過去不可。這整個過去是什麼呢？即是宇宙的實體。而人類的過去，也是這實體的一部份。這實體概念之獲得，却從搜求普徧現象入手。凡是現象愈普徧的，愈與實體相接近。所以史學家的通識，要從經驗中找到系統，以構成理論的基礎，養成綜括的能力。但是考據家的貢獻在於獲得可靠史據之多。這樣的史據愈多，其通識也愈加有價值，而深刻。也一定最合於實際。所以通識是不會排除考據的。考據也很需要通識的。這通識可以培養考據家的新眼光，爲考據家出新題目，提高考據家所得的結論之新意義。這樣子，纔能合成整個歷史方法。

甲　蒐集史料

章實齋說：六經皆史。這句話應當作六經皆史料看。他說：古人不著書，古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。分明說六經所記的都是古代史事。章氏所以說六經皆史一句話，因爲乾嘉以後的史學家暗中已覺到經籍考訂原本是史學家的工作。把經籍當作史料研究，纔會得到經籍的眞正價值。章氏這幾句話的用意很深的。其實豈止六經是史料，凡是人類的一切遺物都是史料。梁啓超先生說中國古代史外無學。舉凡人類智識之記錄，無不叢納之於史。所以史料的範圍極其廣汎。於是蒐集和分類的工作也很繁難。別有史料目錄學專門講述這件事。說到史的分類：以極粗的

分法，有三類。第一類，是前人的著述。凡是四部所著錄的經史子集都在其內。古代人求書的方法很有研究。漢代初年的人求遺書的風氣已經很盛。到了宋朝，公私藏書都有目錄。而求書的方法也越加精密。直到明清兩代，目錄學更加進步了。乾嘉以後，版本學也脫離目錄學而獨立，幾乎以附庸蔚爲大國。以現代的目錄學、版本學上的方法去蒐求書籍，其中條理也很能開人心知。其次是第二類，古代器物。這一類東西更多了。有古器物學專門講述這件事。在我門中國古代，有所謂金石學，卽是近代古器物學的雛形。這種古代器物種類極多。近代金石學書目上所記載的都是。此外，子部譜錄類所著錄的東西，都在其內。再其次是第三類的文契官書了。這類東西有很古的。例如：殷虛卜辭，漢代的竹簡上的文字。直至近代的檔案，文移、報章、雜誌、表册、賬籍、家譜都在其內。這還是大別的來說。若仔細分起來，更有很多方面。也可以成一專門科目。至於怎樣收集這類材料呢？方法也很多。西方各國及日本的新史學家，都能用新方法蒐集史料。在我們中國，自從清初以來，有幾種鈎稽史料的方法，很有意味。第一種是輯逸。這是就存在的許多史料中，搜集於我有用的史料。普通總是以書爲標準。因爲古代有許多書很有名的，都散失掉。例如研究上古史的人，對於世本同竹書紀年很需要一睹其眞面目。却是兩部書都亡佚了。明人所刊的竹書紀年，是雜湊的。於是淸代出了好多種世本

的輯本也有兩三種以書紀年的集注。例如：秦嘉謨、雷學淇、陳逢衡都是於此道有貢獻的人。第二種是以人作標準的，例如王國維先生的清眞先生遺事，丁闇公的宋人逸事考，是很好的作品。第三種，是以事作標準的。王國維先生的簡牘署簽考，以及前代許多種會要，黃以周的禮書通故之類。不過黃氏書於輯集材料之外，略加考訂而已。在這一類書中，甚至可以把諸經，諸史，諸子的新注都可以歸入其內。所以有人說：清代的經解，實等於類書。諸位若是不信，清去翻翻孫詒讓的周禮正義，墨子閒詁；王先謙的漢書補注，荀子集解；陳逢衡的竹書紀年集證，便可以明白。此外又有一種專門抄輯材料的類書，如永樂大典，圖書集成，便是大規模的著作。所謂輯逸，不一定是遺佚，也有以免散佚的意思。第二種是鉤沈。這是更進一步的工作。不過清代學者並沒有把鉤沈同輯逸分出界限來。例如任大椿的小學鉤沈，余蕭客的古經解鉤沈，也不出輯逸之法。我以爲毛奇齡的春秋占筮書，有一點鉤沈的意味。所謂鉤沈，一定要帶些事理上的考索與尋繹的工夫。比按照書名來抄，要深刻些。這類作品，却不很多。第三種是發掘。這是新興起來的考古學家的工作。近年來中國稍見苗芽。例如地質調查所，中央研究院歷史語言研究所的工作報告。以上都是說收集過去很久的史料，至於收集現代的史料，應該設專門採訪機關。其工作很繁雜的。近世各國都設有現代史料博物館，專司收集。中

國近年來纔有黨史及國史的編纂機關。其工作都從收集近代史料入手。大別說來：不出乎以地求，以職業關係求，以親屬關係求。若再進而研究現代史料的分類方法，更不勝其繁了。

乙　考訂史料

歷史學所以成爲科學，完全在方法上。這種方法，於蒐集史料之外，便是考訂史料。這是史學方法的基礎。其中有幾種原理，必須要先知道。第一歷史是有因果律可尋的。不過不是極狹義的因果律，如物理化學上的事件，因果相承，很顯著的。世界上一切事，離不開因果律。在歷史學上，制度方面的因果易尋；事變上的因果難尋。因此在歷史學上，很看重推論與比較。概括的說起來，在歷史學上的方法；當力求理論與事實相一致。在許多繁雜的現象中。要分別常在事件，與偶然事件。在研究的程途上，當注意於在特殊的現象中求共通的法則。凡是這些工作，都需要推論與比較。所謂推論，卽是因偏以見全，因小以見大。所謂比較，是比類幾串相承的事實，以今證古，以彼證此。在上述三種方法之外，歷史學上也同旁的科學一樣，能用假設作初步研究。爲什麽呢？因爲歷史學上的研究，應該多注意或然性。所以更能嘗試假設。而且歷史方法同哲學方法有相近之處，於歸納方法以外也可以用演繹方法。但是有幾位歷史學家却反對用假設。他們說：只去尋求事實，不立假設，讓史據自己

開口，以免除主觀的揣測。這也是對的。不過假設是探討的工具，可以引申出與先存觀念大不同的結論。此外便是懷疑的精神了。一切有創造性的學問或事業。都需要懷疑精神。孔子曰：疑思問。又說：多聞缺疑。所以懷疑是實事求是的開始。希望愈接近事實，愈合於眞理。懷疑不是翻案文章，是疑以求信，並非以疑滋疑。從前人信古。但是古史中有許多主觀成分夾在其中，沒有懷疑精神，是永遠無法排除的。因此史學界有疑古的風氣。而其目的呢？是在於解釋古代的史事。懷疑是求眞實的開始。

以上所說的，是考據學原理。至於應用在實際工作時，又當如何呢？也分作三個方面討論。第一方面是史料之整理。所謂整理者，並不僅是分類辨別源流的工作。分類辨別源流，固然是整理。但是尤重要而迫切的，要先來審擇價值。在這價值上，定出等第來。纔能從事於分類與辨別源流。史料之中有有原料，有副料。西方學者也有所謂第一手，與第二手的區別。例如：宋朝的靖康之變，是一件大史事。參與其事的人很多。而李綱是當時重要的人。他所作的靖康傳信錄，在我們現在看，當然是以原料的價值給牠。却不是第一手。所謂第一手，應該是有關於當時實情的文件。那末靖康傳信錄要入第二手的史料了。又如北宋初年的政聞，其見於司馬光涑水紀聞的，各史都普遍引用。因爲司馬光是一位大史學家，又距北宋初年最近，所以價值也很高。但就史學上的眼光評判，也祇能作爲副料看。

因爲並非第一手。反之，如大唐詔令集一類書，雖然是後人收輯的，却是原料。若在另一觀點上看，第一手第二手的著作，也有固意作僞的。所以最可靠的史料，是經過考訂整理的作品。就專拿書本說，宋本固然是好，還不如名家校本好。史料之需要整理，如同玉人之琢玉。怎樣好的東西，都得要下工夫。再拿古器物來說：最好是原器。例如：毛公鼎，最好是拿毛公鼎來。其次是照片或拓片。再其次，是影印的本子。然而原物也有仿造的，拓片也有假的，影印本子也有翻版的。這許多麻煩，都需要下工夫考索。所以史料整理一步工作，換言之卽是史料來原及經過的考定。第二方面：卽是史料之校訂。這是就整理之中專取書本上文句的校訂而言。這步工作，在上古史之部較之後代的更其迫切需要。比如我們對於甲骨文、金文上的考釋。目的在於將文句確切解釋明白了之後，纔能眞正得到一種可靠的古代史料。否者，毫無用處。又如：墨子一部書，在淸代以前雖存若亡。因爲裏面的文句不明。經過畢沅王念孫，張惠言，蘇時學，俞樾諸人的研究之後，直至孫詒讓的墨子閒詁，纔能使我們讀明白了十分之七八。其中尚有許多地方，還待後人繼續努力。然後對於墨子的思想纔能眞正明白。同時也就是在上古史史料中增加一種可靠的材料。照這種例去類推，後代的史料也一樣的要經過考訂工夫。尤其是元史，更需要一種很繁重的考訂。因爲元代疆域很廣。有許多種語言的史料，都要互

相校訂，以定眞相。現在所傳的舊元史，是極粗糙的作品。因此知道校訂史料需要很豐富的語言學知識，纔能够得到切理饜心的著作。第三方面是史料之審核。每種史料，經過整理及校訂之後，其內容的是非然否，尙待考查。這種考查工夫，有時很深細的。其所牽連的問題很多。所需要的知識尤其多。這些問題，多半是制度方面的考定。因爲所憑藉的方面多，其因果也容易求得。至於人事的變遷，是很難考索的。而且有些事，也不必考的。例如：左傳僖公二年，太子申生祭於曲沃，歸胙於公。公田。姬寘諸宮六日。公至，毒而獻之。在史記晉世家上說：驪姬使人置毒藥胙中。居二日，獻公從獵來還。宰人上胙獻公。國語晉語裏說：申生歸於絳。公田。驪姬受福。乃寘鴆於酒，寘堇於肉。公至。召申生獻。公祭之地，地墳。申生恐而出。若就事理上推求，三說雖不同，却以晉語之說最合理。然而時代太久了。這六日同二日的差異，是無法考定的假定在當代的話。這種日子上的差異，連十幾歲的小孫子都能判斷是非。又如明代的建文皇帝，有人說他遜國出亡。有人說他確是燒死。但遜國一事，也有可能；也許是一種空氣，也許是一種秘密。也是無法考定的事。因此我說：歷史考證應該有幾種界限。大別作三種：其一，限於制度上的事件；其二，限於有得結論可能性的事件；其三，限於有普徧性的事件。

丙　排比史料

說到排比史料，實在是一個更難的題目。史學家應當努力於兩方面的工作。一方面應當注意舊史家用什麼方法類聚許多史料，而把牠次第敍述出來。另一方面，是應該注意到人類生活的全面要點。提綱挈領地構成骨幹，以支配這許多史料，使之適合於史學家自己的史意。這史意，即是所構成的骨幹。排比史料的方法，是跟隨史料的增多與可信性而逐步進化到現階段的。作史者於蒐集許多材料之後，加以考訂。凡是考訂所得的，都是可靠的史料。就於這許多可靠的史料裏，從事排比的工作。但這在目前，還是一種理想。因為當目前情形之下，不要說中國史學界，就在西洋史學界裏，經過考訂而保存下來的史料，依然是缺乏。所以排比史料的工夫，仍在發展途中。就現在情形說：分四步工夫。第一步：是分類的工作。分類也有幾種次第。第一種是未經考訂以前的史料分類，一種是已經考訂以後的史料分類。在意義上，大不相同。未經考訂以前的史料分類，可以比較粗疏一點。例如：隋史藝文志諸家書目。若說到經過考訂以後的史料分類，必得具有史意的史學家，纔能從事工作。因為不明白史體與史勢，不能了解其深意。近來人所說的索引，在名稱上有點相似了。在實質上，相差還很遠。至於索引的方式，有便於考據用的，有便於排比史料用的。現在通行的索引，都是便於考據的方式。我現在所要說的，是便於排比史料用的索引。這種索引，是收集許多已經考據得到的

結論，按照史事的題目及時代次第，排列在索引上。分類愈細愈好。而且應該用互見法，以便作史者在這許多結論上憑他的眼光去選擇，然後可以入史。這種索引，應該是作史者自己去編訂，這是排比史事時的必經階段。第二步，是綜合的工作。在上面一步類聚羣分的工作之後，繼之以辨章流別的工夫。也可以說是對於史料的再度選擇。這種選擇，所函主觀成分極多。歷史家對於這許多史料，應該先有一個鳥瞰。並且應該於這許多史料中，捉住幾十個，乃至幾百個要點。把許多材料都集中於要點上，各成一統系，那末史書的雛形便出來了。這卽是綜合的工夫。所謂綜合，乃是以問題去統率材料的意思。作編年史的，用年代去綜合；作紀傳史的，用人物單位去綜合；現在作通史的史學家，用事類去綜合。雖然同紀事本末體，或政書體，有相似之點。但新史家對於事類選擇，其眼光同從前人完全不一樣。因此對於綜合的方法，也大有不同。第三步，是調理的工作。所謂調理，是在史料綜合完成以後，再從中分配調節，使之合於事類的輕重先後，並且合於讀者的心理。這卽是表達史事以前的佈置。使我們所要撰述的史書聚散有節，先後呼應，一氣混成。這種工夫，也以史料的多寡爲轉移。凡於史事的互相關連處，要有明確的認識，和巧妙的連絡。再者，調理工作，也以史書的形式爲轉移。同一史料，用之於通史時，與用之於專史時，各有不同的功效和位置。第四步，是敍述的工作。敍述

史事的正當體裁，當然是記事式，明顯活潑而且有力扼要的文章。但是史書的形式有各種不同。有時於史體上相合，也可以帶一點考證，或辨論的文字。但是太繁重的考據，和太複雜的論辨，也不能入史。其次，是要在可能範圍內，少引用原文。這原文，是專就考據的結論，或原料而言。因爲這樣，必至有重沓不均之弊。所以新式史書，都把所有必要而繁重的論據作成自注，放在後面。這種辦法，在西洋史學界已很普偏。瑟諾博司的文化史，便是很好例子。這都是就通史而言。其他專史，又當別論了。

第五節　歷史與藝術

歷史學是介於科學同藝術之間的一種學問。考證史料是一種科學。排比史料卻與藝術有莫大的關係。並且研究歷史的人要想在一個民族的歷史裏得到文化上的新見解，也非得在這個民族的藝術創作品裏深刻地去尋求不可。就以我們中國作例子來說，在每一個時代的文學作品中，都能顯出每一個時代的精神。因爲每一時代的文人，都能把每一時代的社會潛在意識，用多方面的手段表達出來。在文學以外，其他的藝術品上，也是一樣。先秦的詩，同其他藝術作品見之於詩經及銅器彫刻上的，都是氏族社會到封建社會的文化結晶。從此以後，社會的基層機構沒有多大變

化，於是在文學及其他藝術品上的變動也極微弱。但其中有一普徧的趨勢，就是大帝國裏所表現的農業社會精神，愛好自然與悠然閒適的態度。這是最高尚而一貫的基調。不論後世的詩詞、戲曲、音樂、彫刻、繪畫，其結構或內容怎樣不同，而基調總還是一樣的趨勢。其中雖然也有許多受外來文化所影響的地方，如佛教藝術之類。而中國却都能化爲己有，自成特色，以改變一般的國民生活。再就西洋來說，希臘的文化，其表現於藝術上的，同我們先秦時代有點相近。很重視客觀世界。到了羅馬時代以後，就大不同了，他們相信上帝，極端推崇靈魂的至高無上，而犧牲肉體快樂。自從文藝復與以後，纔逐漸發現人類自己，回復希臘精神。這種藝術可以說是人的藝術，與中國以自然作中心的風格，迥乎不同。笛卡兒曾經說過：『我思故我在。』所謂古典主義，分析入裏，還是人本主義。從古典主義到浪漫主義的文學藝術，都是這種趨勢。更從工業革命以後來說，歐洲的文學家，哲學家，藝術家，都發現個人與社會之不可分。於是文學藝術都函有分析社會問題的作風，使我們能夠逐漸了解這社會趨勢，而控制這社會。這是不是從文學藝術裏可以看出歷史的基本精神呢？

甲　歷史中寄託感情

藝術的基本原素是感情。照上面所說的話，正是因爲藝術以感情作基礎，纔能把人類對於他

身處的社會環境的良窳善惡，深刻地表現出來。這正是眞實的文化對於當時人民生活所產生的價值。所以歷史的敍述，於離不開感情的。而且歷史家的感情要經過理知所陶鑄以後，既客觀，又熱烈，纔能產生一部偉大的著作。歷史著作中，所寄託的感情有好、多種性質，也有好多種方法。所謂寄託感情，是發舒作者心中的積鬱，同時可以引起傍人的共鳴，這種感情，應該是出於人類所共有的本性，否者不會發生作用的。那末歷史家有什麼積鬱呢？歷史家對於史實經過一番科學的考察之後，即使發生感情，也應該是好客觀的。所以有人說：歷史家不止作考證史料時應該理知化，就是作排比史料時也應當多多的養成冷靜頭腦，然後寫出書來，能使讀者自已在這史書裏發生作用。我對於這種說法，不能完全贊同。因爲歷史家對於文化不能沒有一種看法，既然有一種看法，便不能不對之發生感情。這纔證明這種看法的價值。足見這種感情是經過一番衡量以後纔產生的。因此，這種感情是富於穩定性。於此可以看出歷史家在史書裏所寄託的感情是什麼樣的性質了。

在一羣客觀事實展進的程途中，能夠得到一種主觀的看法是不容易的。好像一個人處在某一團體中，若想眞能對於這個團體深刻了解，非得與這團體有親切的理會不可。像這樣的事件，很需要感情來領導理知去進行探索的工夫。而且歷史家是研究過去的事實的，事實既然是過去了，

比之身歷其境的團體，自然隔膜多了。如果一個歷史家不能打破這種隔膜，您想還能寫出一部好的歷史嗎？若想讀歷史的人對於過去的史跡心領神會，如臨其境，先得要作歷史的人自己對於過去有親切的感情。因爲歷史家這種感情是經過一番研究而產生的，而這種研究不僅僅是冷靜的考察。班固兩都賦的序上說：『據懷舊之蓄念，發思古之幽情。』這兩句話，眞能把歷史家考察史事以後的眞切感情說着了。過去的史實，有令人奮發的，也有令人懊喪的。所奮發的都是感情上令人喜的，所懊喪的都是感情上令人悲的。讀者所以能夠對於往事發生悲喜的感情，全靠作歷史的人能在史書裏先已寄託上一種動人的情緒。因此，歷史同詩歌發生很密切的關係。孔子說：『詩可以興，可以觀，可以羣，可以怨。』正是告訴我們詩之中是函有歷史的要素。換言之，歷史之中也得有詩的成分。凡是詩人對於歷史總是有感情的。左思詠史詩裏說：『英雄有迍邅，由來自古昔；何世無奇才，遺之在艸澤！』杜甫詩裏說：『自古聖賢皆薄命，姦雄惡少俱封侯。』這些都是一肚子牢騷，在說古人的話裏說自己。歷史家的感情，當然不能象詩人那麼樣富於主觀情調。然而假定去掉這一點感情，歷史實在索然寡味了。孟子說：『詩亡而後春秋作。』春秋裏到底寄託一點什麼感情呢？照普通看來，祇能說是一種賞善罰惡的感情。但是其中還有「正統感」與「正義感」，也是很偉大的

感情。使人讀了之後，不敢爲惡，而勇於爲善。從前歷史家把歷史當作一種鑑戒的工具，所以其中所寄託的感情都是春秋一樣的辦法。其次，便是聞風興起的功效。如同孟子所說的：『聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志；聞柳下惠之風者，鄙夫寬，薄夫敦。』所以太史公的史記，對於伯夷，叔齊，吳太伯，都特別提醒讀者注意。他在孔子世家贊裏說：『高山仰止！景行行止！雖不能至，我心嚮往之。』這些不都是歷史上寄託感情嗎？

乙　歷史家的藝術工夫

白蒂乃利說：『歷史近於藝術，甚於近於科學。因爲在歷史的領域中，現象不複呈，含有時代性、地方性、國民性。歷史家不能不把事實做個和諧的安排，因此不能不做個選擇，此已是藝術而非科學了』（註一）。歷史家的作歷史，同小說家作小說有些兒相象。不過小說家的想象，但求不離於事實的類型。而歷史家却不能超出於事實。雖然在不超出於事實的條件之下，仍舊可以利用想象的方法。這在傳記式的歷史上是不能濫用的。惟有拿來寫文化史，却可以擇善利用。因爲文化上的事，可以舉一返三。這樣的歷史，會引起讀者的設身處地。所以作史者要很費一番藝術上的工夫。於是我們把歷史家的藝術工夫分作三個時期來說：第一個時期的歷史書，大都帶有詩的形式與內容。

換言之，詩就是歷史。歷史就是詩。因爲古代人的歷史觀念，是以情緒上感覺着最驚奇，最有悲歡離合的事件作標本，於是歷史的內容上所選擇到的，都是局部的突變史事，作爲史書所描述的目標，也不過是已經過去的事件之回憶；所得到的效果，也不能超越於聞風興起的感情。所以不一定是史詩，就是散文的傳記裏面，所函詩的情緒也很豐富。史記項羽本紀。刺客列傳，游俠列傳，伯夷叔齊列傳，都是傳奇式的歷史。太史公得不到老聃的確實史料，却雜湊了三個不同人的事蹟在一篇傳裏，還加上一句『老子其猶龍乎？』照我們現在人看來。寫歷史那有這樣寫法的呢？可是這正是初期歷史家的藝術工夫。史記之所以偉大，就是在初期史書裏帶有未來的趨勢，也可以這樣說，太史公的眼光同手段已經醞釀出第二個，甚至第三個時期的史書作風了。第二個時期裏歷史家的藝術工夫，經過好幾段變化。左傳實在是第二個時期裏的代表作品，其中所寫的史事，有許多地方函有社會性的。所採用的藝術方法，正是類型法的敍述。固然，其中也有許多可歌可泣的事跡，但是大部都是類型式的記述，可以暗示出一時代的風氣。不過每件史事，都拆散了，分在各年裏而已。這種類型式的史書，到了司馬光的資治通鑑，達到了頂點。惟其是類型式，所以有一種鑑戒的功效。使人讀了，起一種世變興衰，覩往察來之感。這是不是帶有小說意味呢？凡是小說式的史書，所舉的類型，

應該自有起迄，使讀者易於了解。這也是作史者應當注意的。但是編年體的史書，還不足以盡這種功能。所以到了南宋，出了一種『事豁於編年，文省於紀傳』的紀事本末體。這正是史體的一段重要變化。於是把歷史上的事都歸納在這幾多件史事上，教牠自有起迄。但是這種藝術工夫，還只是限於人事上的。偶然雖也曾提到各種制度上的因革，却並不是制度同事變的混合，來概舉以包括其餘。所以紀事本末體還不是我在上面所舉的文化史的意義。到了近代歐洲歷史家所創造的通史，那末可能利用想像的成分，以美化敍述形式了。把歷史的敍述普徧到人類的全體，同時又把人類自身的重要事實作一種小說式的歷史敍述，這種工夫，到了房龍的人類故事，威爾斯的世界史綱，算是最進步的形式了。福老特說：『歷史家得完全像個戲劇家』（註二）。這一句話，實暗示一種未來趨勢。我以爲第三期的史書上所有的藝術工夫，應該象寫戲劇的方法去寫。卽拿過去的情形說，編年式的歷史，已經帶有一點戲劇的方式。但是史事太繁重了，因此感覺到印象不清楚。又不深刻。如果照現在歷史形態學家的研究方法，把古代的制度使其嚴整的類型化，而在敍述時，又設法能夠利用想像的方式，很概括的找到一類極深刻的印象，而鋪敍開來，又能把這些事分成時期，一幕一幕地表達給大家看。不過還得靠考據家把古代制度文物各方面弄清楚，又正確，然後應用到

歷史敍述或佈局上，都很確切，這樣子的史書，大概是未來史學界的結晶品了！

(註一)見黎東方氏譯歷史科學與歷史哲學

(註二)見國文月刊一卷七期孫毓堂氏歷史與文學所引

丙　歷史文學之今昔

專就文章的技術來說，歷史家的作風也有許多樣子的格調。以中國的史學界來說，六朝以前，同六朝以後，都是散文。從魏晉到唐初，都尙排偶。到了劉知幾，在史通裏纔譏諷這種排偶體。於是史書的作風又是一變。所以宋代以後人作史都是用散文。說到左傳、史記的文章有什麼長處呢？不外兩種：左傳善描寫一件史事之發展，例如寫晉文公出亡，一直到城濮之戰，把其中經過說得很清楚。史記善於描寫一件史事的當時情境，例如項羽本紀的鴻門之宴。拿這兩種不同的史文來比較，似乎覺得左傳的寫法要偉大得多。雖然把一件事分散在許多年代裏，但是仍能一氣相承。這裏僅僅舉出一二個例子，而左傳裏所記的史事大半有此長處。太史公的文章善於描述驚人的特殊事件。如刺客列傳，游俠列傳，貨殖列傳，於是他的書內也對於幾個人特別有興味。就是盡力描寫這幾個人。而左傳卻不大一樣，專注意於歷史上幾件事情。照歷史文學的本身衡量起來，左傳要合乎歷史

文學的正宗。可以說，已經超越於傳記文學，離開歷史裏每一個人的注意，而踏入每一件事的注意。不過左傳還是沒有離開人本位。比如城濮之戰，仍舊以晉文公作主體。左傳、史記以外當數到班固的漢書了。漢書的文章，如果用一貫精神作標準來說，比史記進步多。就是左傳也是如此。史記裏的文章，有很好的，有極龐雜的，並不是篇篇很整齊。漢書的文章很典重。史記中的佳品，卻遠勝之。漢書之見重於史學界，全在表志，比之史記的十表、八書高明多了。所以就文章的天才說，班固不及司馬遷。若拿史學上的工夫說，司馬遷不及班固。可是表志兩體都是司馬遷所創，就全部史學的才識說，班固不及司馬遷。陳壽三國志，范曄後漢書，都沒有表志，只能說是傳記文學。魏晉以下的史學者，給劉知幾批評了沒有幾個可以稱述的。到了宋朝，歐陽脩作新五代史，司馬光作資治通鑑，都可以追踪司馬遷、班固，但在體裁上都未能度越左傳與史記。從宋代以後，專從文章說，有每況愈下之歎。章實齋文史通義史德篇用劉知幾說：『才學識三者得一不易，兼三尤難！千古多文人而少良史，職是故也。』新會梁先生文章氣魄實在可以作良史，惜未能盡其才，亦一憾事！近人中郭沫若先生的文章也很適宜於作史，將來必定有所表見的。

第六節　歷史家之修養

劉知幾說：『才學識三者得一不易，兼三尤難！』章實齋史德篇正是想補足這一說。他說：『史所貴者義也，而所具者事也，非識無以斷其義，非才無以善其文，非學無以練其事，三者固各有所近也。』這兩位先生對於歷史家所必具的條件，說得很明白了。然而章實齋又說：『能具史識者，必知史德。德者何？著書之心術也。』又說：『蓋欲為良史者，當愼辨於天人之際，盡其天而不益以人也。』照這樣說來，才學識三者以外史其重要的還有『史德』。這史德原於史識，而可以包括史才，史學。足見才學識三者無一不原於史德，而德之所以養成，當愼辨於天人之際。本來『才』是天生的，後天很難為力。『德』之中也有一部分是天生的，這就是『識』之所在。而『學』却大都是後天的。『識』之豐富，準確，透闢太半又從『學』中訓練而得。可見『才』是最難了！但是有才，並不一定能成良史，足見才又不是絕對可靠的本質，却是一件不可缺少的本質。禮記學記篇說：『玉不琢不成器，人不學不知道。』良玉不琢，空負美才；欲成大器，却不能求之於珷玞。因此想到人才的培養，是何等重要！天才既然這樣難得，於是有心人祇得從學問上用力，把天才的部分以人力補足之。現在就要研究這天才的部分是否可以用人力補足，或補足到什麼程度呢？所以一談到歷史家的修養，其中心工作莫過於史才培養成功，使人世間不斷地有良史出現。但是又出了一問題。據章實齋的意思，史

德實超越這三者而獨立，似乎比史才還要難了！我以爲史德是史才得到適宜修養以後的良史之心。是良玉經過琢磨以後的圭璋，環璧；天然人工各盡其妙的珍品。平常人之所以能夠養成良史，就靠這史德。有了史德之後，正可以補其天才之不足。所以歷史家的修養，是有途徑，有目的，而決不至落空的訓練工夫。史德既然是作史者的心術，自然成爲歷史家的基本成分。章實齋說：『史之義出於天，而史之文不能不藉人力以成之。』可見歷史家一定要學貫天人。『浙東之學，言性命者必究於史。此其所以卓也！』這是章氏自說其學問淵源。於『史德』以外，又有『文德』。兩者在意義上相近。章實齋又說：『知臨文之不可無敬恕，則知文德。』這不是史德與文德有相互關係嗎？『敬恕』原就是『心術』，能夠執心術之要，不止史德，文德，可以養成，而且可以把才學識三者統一起來。這一點意思，章實齋也說過：『夫識生於心也，才出於氣也。學者凝心以養氣，鍊識以成才者也。』把才學識三者凝鍊而爲史德，又有什麼方法呢？要根據五項信條：第一是『堅貞』。這堅貞的德操，源於學問的信仰。孔子說：『造次必于是，顛沛必于是。』雖然是對仁而言。既然道之大淵源在天，史之義又出於天，天人性命之學是以史作根據的。有了這種堅強不拔的信仰，纔能打定作一切學問的基礎，也就是治史的基礎。有許多才質很美的人，就因爲沒有經過一番鍛鍊，所以不能成爲良史。可見

求學的信念是極其重要的。有了這種信念之後，不止可以爲學，而且知道立身。於是學問與生活可以打成一片了。第二是『虛一』章實齋所謂『敬恕，』就是『虛一。』這兩個字出於荀子。荀子說：『不以所已藏害所將受，謂之虛；不以夫一害此一，謂之一。』虛纔能敬，一纔能恕。虛是直觀能力，一是堅定信念。再進一步說：敬是主觀不爲客觀所轉移，恕是客觀不爲主觀所獨佔。第三是『條達』所謂條達，就是『文理密察。』這種精神，是從兩方面得到的。一方面是心理研究，又一方面是世事考察。兵法上所謂：『知己，知彼；百戰，百勝。』這種工夫，要從心境條達入手。第四是『冲和』老子說：『冲氣以和。』禮記經解篇說『溫柔敦厚，詩教也。』都要從培養感情方面入手。調理心境，和煦如春，於是一切外物都對之發生黏着作用。能够使這靈活的心渾涵無涯。第五是『弘通』歷史家覘往察來，要有遠大的眼光。一部史書出來，是替古人說話，也是替今人說話。因此，章實齋說：『不知古人之世，不可妄論古人之文辭；知其世矣，不知古人之身處，亦不可以遽論其文也。』這雖是指文而言，其實也是指史而言。經解篇說：『疏通知遠，書教也。』能够疏通知遠，便可以當得起『弘通』我以爲這五條，是養成史德的基礎。而才、學、識、之養成也就在乎此了。

甲　氣機條暢

中國文章上的術語都是『才氣』或『才情』並稱。文章的必要條件是『才氣』。章實齋說：『凡文不足以動人，所以動人者氣也；凡文不足以入人，所以入人者情也。』這『情』同『氣』都是才的根本。孟子也曾經說過：『乃若其情，則可以爲善矣！若夫爲不善，非才之罪也。』孟子的『養氣』其實就是『調理感情。』生來情感就是充沛舒暢的，大家都說這是『天才。』似乎以爲才總是天生的，人工是無能爲力的。這話，祇能有一部分理由。先來看古人對於這件事的見解如何。劉彥和文心雕龍原道篇說：『積學以儲寶，酌理以富才。』文史通義文德篇也說：『凝心以養氣，鍊識以成才。』這兩位批評家，都以爲『富才』或『成才，』可以在識理上鍛鍊出來的。『酌理，』就是鍛鍊識見。不論文藝或事功，都要多閱歷經驗，然後能曲盡其當。漢高祖起於下吏，後來馳騁戰場，料敵如神；應付裕如，所以韓信說：『沛公殆天授。』明太祖出身寒微，十五年間遂成帝業，不能說他不是天才。然而大半從歷鍊中來。文人的成就也是如此。陸機的才氣很大，但是他在文賦裏申說作成一篇文章的苦況很眞切。他這樣說：『若夫應感之會，通塞之紀，來不可遏，去不可止；藏若景滅，行猶響起；方天機之駿利，夫何紛而不理？思風發於胸臆，言泉流於脣齒；紛葳蕤以馺遝，唯毫素之所擬。文徽徽以溢目，音泠泠而盈耳。及其六情底滯，志往神留；兀若枯木，豁若涸流；攬營魂以探賾，頓精爽於自

求；理翳翳而愈伏，思乙乙其若抽。是以或竭情而多悔，或率意而寡尤，雖茲物之在我，非余力之所戮。故時撫空懷而自惋！吾未識夫開塞之所由。』陸機這段話，眞是把文人作文時的心境說透了。照他這樣才情，臨文時還有這樣多的困難。便可以明白怎樣大的天才，也要『酌理』『鍊識』『調理感情，』大概是入手的方法。我們現在再來仔細研究才氣。應該如何鍛鍊？這裏有兩條路徑：第一，須培植情感的深度，養成天趣，對於自然界，對於人世間一切，都能感覺到同我有很深切的關係，起一種休戚與共的心情。用這種心情去了解一切，去體察一切，逐漸把氣質養到極淳厚深細。專就歷史家說，務必對於往事發生情感，能夠對於古代的事，古代的人，如同我自己身處其間一樣。從前學者都主張尙友古人。能這樣，就是同古人生活在一處似的，與之發生親切感情，而得其深意。總之，要設法使我自己同客觀起浸透的關係。使我自己的心情鼓舞起來。好像我心裏本有一點星星之火，要設法引逗這一點火星漫延開來，成一團大火。這是培養感情的最基本辦法。第二，還要把這一團如火如荼的情感條暢起來。章實齋說：『氣合於理，天也；氣能違理以自用，人也。情本於性，天也；情能汨性以自恣，人也。』又說：『文非氣不立，而氣貴於平；文非情不深，而情貴於正。』都是從孟子的養氣說而出。所以柳宗元論文也說：『不敢以輕心掉之，怠心易之，矜氣作之，昏氣出之』這些話。都是說

情當以理養。情能以理養，便可以變化無窮。能夠訓練自己的感情使合於理，就是『酌理富才』的方法。研究歷史的人，一定要把宇宙分內事看作自己分內事，自己分內事卽宇宙分內事。這種精神貫徹了之後，纔能夠談到其他。章實齋說：『夫史所載者事也，必藉文而傳。故良史莫不工文。』不過以上所說的話，都是很原則的。感情是受多方面所影響的。一個人能夠克服其生活環境，是調理感情的必要步驟。生活環境可以激動人的感情，動極而不亂，這是用理智控制感情的成功。使生活環境同自己的意志得到調和，能夠教我的生活同我的學業打成一片。到了這種境界，便可以說氣機條暢了。然後應用無窮。從前人說：『文章窮而後工。』窮是激動我的感情，可是到了工的地步，還需要能克服我的感情，使其按步就班的達到理想境界。這就是條暢氣機的眞工夫。

乙　學問積儲

學問這兩個字，解釋有淺深。把學問當作零星的知識解是一般人的看法。再進一步，便可以說學問是一種有系統的知識。因而成功每一門有系統的科學、或藝術。每一門學問的發展程序，在開頭都是一些很扼要的基本知識。凡是學習這門學問的人，都應該知道。這種基本知識，原初也都是很深邃的。後來因爲是基本知識的緣故，變作人人都要知道的知識，看來成爲淺近的；而一切深邃

的，斷續發明的，高一層繼起的學說，却又從那些所謂淺近的而出。逐步發展達到了目前境界。而前途仍舊很遼遠。所以善於教人的學者，不只要教人得到知識或學問，而且要教人如何得到知識和學問。一個有學問的人，必定是用有系統的方法而獲得知識，並不是從前人所說的記誦博。偉大的歷史家，記誦未有不博。但是也有記誦博，却並無學問的。例子很多。中國古代教青年治學，都先從記誦入手。希望後來一旦豁然貫通。古來也眞有這樣的人。這些人大都是出類拔萃的天才。而大多數中才以下的人却因此都變成支離破碎。唯有學記說：『一年視離經辨志』到了九年，纔『知類通達，強立而不反。』這是從先秦以來的正統派思想。歷史這樣學問，最需要豐富的知識。因爲人世間一切事情，同歷史都有關係，既然需要這樣多的學問知識，更需要部勒這許多知識的方法。假定不能駕御資料，非變成支離破碎不可。并且歷史這樣學問，完全是從分析事實開始入手。務必從許多事實中得到條理，得到眞相。所以一個歷史家，在收集材料時要廣博而有系統。再從這廣博而有系統的知識裏析入毫芒，然後能領略古人的心，和古代社會的實情。章實齋以爲歷史的最終目的是『經世』。假定不用『經世』作目的，而研究歷史，可以說毫無價値。這樣的見解，是對的！但是當現在這個時代，稍有不同，因爲經世的學問增多了，大都是從歷史學中分出來的。如社會學、政治學、經

濟學、法律學是不是從禮儀志職官志食貨志刑法志而出？但是內容更新了，性質也不同了。可是這些學問，都需要歷史知識。而眞正有爲的歷史家也很需要上面所說的那些門學問的幫助。站在現代，而把歷史學當作『經世』之學，那末歷史就要變爲宣傳品，而失其獨立性了，章實齋說：『道存乎器，史存乎事。』所以眞能求道的人，開始遇見的是器。眞能治史的人，也未有不求之於事的。并且要注意現代的事，纔能夠古今貫通，不必再提出『經世』一個口號來。我以爲歷史家對於學問的造詣，既要科學化，又要藝術化。向這兩個方向努力去培植治學的興趣，自然會孜孜不倦地向裏深入。歷史是一種科學，也是一種藝術。要做一個科學家，必須養成分析的頭腦；要做一個藝術家，必須養成表現的能力。不能分析，無法深入；不能表現，無法顯出。能夠積儲這兩種能力的人，纔算是全才的歷史家。

丙　識鑒養成

識鑒兩個字。其實就是一種哲學眼光，明敏精神。對於一種學問或一件事情能夠看得很深透，把其中的曲折是非判斷得很準確；覘往察來，替自己找到一段很適當的位置。以表達自己的才能，使這一點才能所產生的效力非常之大。於己、於人於民族於人類都能夠得到益處，這便是識鑒的

意義。看來似乎很難，其實是人人都有的。孔子說：『學而不思則罔，思而不學則殆。』孟子說：『心之官則思，思則得之，不思則不得也。』章實齋說：『識生於心。』笛卡兒說：『我思故我在。』人人都能用思想，換言之人人都應該有識鑒能力。有許多人從事情上磨練『思』的工夫，又有許多人從書本上訓練『思』的工夫。而最妥當的方法，是兩面俱到。把書本上所得到的，同事理上考察所得的相調和，便可以成爲最偉大的人物。人格之鍛鍊成功，全在於自己意志的擴張。墨子說：『志不彊者智不立。』就在意志堅固的基礎上產生知識。中庸上所謂：『自誠明之謂性。』也是指這一道理。反過來說能够用心思，也可以發生意志堅固的效能。這便是『自明誠之謂教』了。如果一個人肯用心思，什麼道理都可以得到。朱子一派的學者所以說：『心靜氣理，道乃可止。』祇要我們自己心靜氣理，一切是非然否之情，都可以考察出來的。荀子又把這一道理反過來說：『志意修，德行厚，智慮明。』總而言之，有一種天生的有識者，有一種是後天訓練成的有識者。不管先天、後天都得受訓練，纔能養成識鑒。至於歷史家的識鑒，又有專門的範圍。歷史家應該自己造成一套哲學系統，從這套系統以內產生一種歷史上的獨到見解。這種哲學之造成，是多方面的。可以說，是卽思，卽學；卽知，卽行；卽器卽道。一方面有理論，一方面就可以『經世』。章實齋雖然主張歷史是以經世作目的，可是

他又說：『蓋欲爲良史者，當愼辨於天人之際；盡其天，而不益以人也。』這兩句話，却很有深意。同莊子的『不以人滅天』的意義相通。史識的大原，仍在於『天人合一。』歷史家作史，應該先從史實中看出人類文化演進的原則。知道人類文化發展的前途。而同時又能在這演進的過程中，看出許多流弊。使我們讀了這部歷史，知道如何謀發展，如何免除流弊。所以歷史家是一個民族的生理學家，又是病理學家。他所作的史書，是根據解剖術所得的診斷書。這就是歷史學同其他社會科學發生密切關係的原故。雖然歷史作品如同診斷書，可是不能用診斷書的形式出之。所以歷史學是一種科學，也是一種藝術，而總其成者，還是一種哲學呢。

（註一） 見黎東方氏譯：歷史科學與歷史哲學。

（註二） 見國文月刊一卷七期，孫毓棠氏歷史與文學所引。

二　詩與幽默

詩學分廣狹二義：廣義的詩，包括一切文學在內，尤其是戲曲，特別與詩接近。我們可以這樣說：所有文學園地裏的一草一木，都是含有詩意的。詩可以表現語言底主觀性的美。散文、小說、戲曲，都是用語言文字作媒質以表達這一民族，或這一個人的內心的美。我們採取這一說，是把一切形式不同和時代不同，或地域不同的觀念都暫時放棄掉。有些學者就不承認敍事詩是詩，一定限於抒情的，纔算是詩。這一見解與亞利斯多德不同。可以說是狹義的詩。於我們中國古代的情形卻很相合的。詩經、楚辭多半是抒情詩。抒情詩在中國分外發達。就說天問吧，每一個問題看來很像記事。若分析入裏，都是想從一件故事中掘發出人生的意義。開首便說：

「遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢闇，誰能極之？馮翼惟像，何以識之？」

天問雖然是敍事詩，但與一般敍事詩大不相同。其不同所在，就是天問裏所包函的故事，都可以引申成一篇很長的敍事詩。但是中國古代的詩人不這麼做，是什麼原因呢？因爲中國人的秉性

是富於歷史感覺的。自從有卜辭以來，就有很好的歷史記載。比之敍事詩全憑想像的，相去何止霄壤？我們中國古代爲什麽沒有很長的敍事詩打先鋒作文藝園地裏不祧之祖？就是因爲中國人的國民性缺乏想像力嗎？不是的！這是中國民族性比旁的國家成熟得早的原故吧！廣義的詩，包括一切文學；狹義的詩，專指抒情的詩。這一主張，很贊同。像奥特塞、伊里亞特、神曲、奥尼金一類長敍事詩，在中國並不是沒有。卻是出現很晚。如同寶卷、彈詞之類，不是敍事詩嗎？這在中國人看來，覺得不够詩的資格。因爲敍事的成分多於抒情的成分。中國古代的詩人老早就了解詩的精華在乎抒情，這是何等高明？

文學固然要平民化，其對象務必是普羅塔利亞。這也很贊同。但是文學本身，不可移易的是一件貴族化的事。爲什麽呢？因爲文學本身有一必要特點，就是在這種語言中，凡是可以當得起有文學價值的作品，一定是最美的，最能够表達這一種語言的特性的作品。單憑這一點必得顯出這一篇作品的貴族性。就說高爾基吧，是蘇聯最平民的大文豪。但不能不承認他的作品是傑構吧？既然是傑構，就不能減少他的作品的貴族性。我們可以這樣補充：凡是文藝作品，一定是有生命的，有力量的，能感動衆人的。並不是物希爲貴。但是既然是有生命的，有力量的，能感動大衆的，又務必有他

的希有之點。不論廣義的文藝，或狹義的詩，如果有些許價值的話，就在於能夠領導我們踏入更幽美，更理想的境界。這是一切藝術對於人生的必有影響。不一定是古典主義與羅曼主義的必備條件。就是自然主義，寫實主義，也復如是。這是對於古典主義與羅曼主義的反動。莫利哀、易卜生、佐拉、莫泊桑一班人，固然是存心掘發現實界的醜態。中國的金瓶梅，固然是一連串的惡濁不堪事跡。假定人類自己的心還有一絲一毫的光明存在着的話，自然看了這事實會厭惡自己！並且想超拔自己。或者我們可以這樣說：自然主義與寫實主義爲什麼對於古典主義羅曼主義起反動？就因爲我們感覺到人生與理想是兩件事。我們感覺到古典主義與羅曼主義的力量還不能滿足我們心靈的要求。我們應該如何設法把這些醜惡洗滌掉呢？第一步，就是掘發這醜惡的根源，用這一種看法去看自然主義，與寫實主義是不是要比較深刻一些？

站在廣義的詩的範圍裏，來評衡狹義的詩對於民族文化的影響，似乎要切實許多。中國人從古以來就明白這一點道理。孔子對他的兒子說：『不學詩無以言，不學禮無以立。』春秋時，列國聘問，大都誦詩相答，表示自己國家的文化程度。登高能賦，可以爲大夫。詩本是用來教養自己的。詩與禮都是藝術，而『禮之用和爲貴。』詩之重抒情，就在於發揮自己積遏的情緒，使自己內心得到舒

暢。然後在行爲方面可以得到發而皆中節的言動。世界各民族裏，惟有中國與英國，可以當得起是詩的國家，英國人之富於幽默感，也是一種詩意的表現。看他們對於幽默的心情給予什麼樣的意義和價值？在我們看來。幽默是一種心靈的解放。或者更放大些說，是人生苦悶的解放。英國人的幽默，與中國人的詼諧，或滑稽，有些許相同。司馬遷眞是獨具隻眼的歷史家！他能够找到中國民族性的特色。二十四史中，惟獨史記有滑稽列傳。他對於滑稽的解答，是『談言微中，亦可以解紛。』人生是一個重擔，是一段長距離的跋涉。幽默或詼諧，乃至於滑稽，都可以鼓舞精神，增加我們的氣力。滑稽、詼諧、幽默，在程度上有很大區別。其最下者是惡作劇。最富於幽默感的蕭伯訥，就告訴他的國民大衆：『不要惡作劇。』從幽默、詼諧、滑稽到惡作劇，有一連貫的重大不同。就是其中所含同情心之多少。本來是用以解除苦悶的擧動，卻不能用這種方法來增加痛苦。更可厭的是增加別人的痛苦，以滿足自己的缺陷，這是弱者的行爲。好像中國人看見人家跌一交，在旁拍手叫『安逸』一樣，這是不同情的行爲。好像自己跌過交，而希望別人也跌交；就是這個人自己沒有補償其缺陷的勇氣，用惡作劇傍人來滿足自己精神上的欠缺似的。所以幽默是道德的。無論在一班很好的朋友中，或是在大羣的聽衆中，談論關於自己的笑話，是最可以解除緊張的空氣。一個人寧可譏笑自己，不能

譏笑別人。諷刺是一種危險的工具！司馬遷說：『淳于髡滑稽多辯，數使諸侯，未嘗屈辱。』看他是用什麼方法？

『齊王使淳于髡之趙請救兵。齊金百斤，車馬十駟。淳于髡仰天大笑！冠纓索絕。王曰：少之乎？髡曰：何敢！王曰：笑豈有說？髡曰：今者臣從東方來，見道傍有穰田者。操一豚蹄，酒一盂，而祝曰：甌窶滿篝！汙邪滿車！五穀蕃熟？穰穰滿家！臣見其所持者狹，而所欲者奢，故笑之。』

在這一段故事裏，只能說是滑稽。這四句詩，卻有些幽默感。不過這種幽默，只能說是中國人的詼諧。在對話中可以加入幽默感，使所說的話分量減輕，而意義加重。現在便要說到西方人，就是英國人最爲出衆的『幽默』了。陳西瀅先生在英國人的幽默一文裏引納文生說的話：

『要解說英國人的幽默，與解說人生一樣困難。一個不是生活於英國幽默中的人，是永不會明白的。幽默與大笑沒有多少關係，與快活也沒有多少相似。幽默難得微笑。有人說：幽默還哭得多些。可是他們說得太過了！因爲幽默有自制的力量，有適度的謙和；不讓他哭，或是做出任何表現到外面來的姿態。幽默沒有仇恨，沒有鄙夷，沒有諷刺。幽默包函情意反面的嘲笑，和輕淡的玩弄。也許加上一抹憐憫。可是我們說了這許多，仍舊沒有多少接近幽默的實質。』

這段話出於英國人自己所說，大概可算爲對於『幽默』最確切的描寫吧？照這樣說來，幽默是打消緊張空氣，解除畏懼，以及平息憤怒的一種最好的工具。把幽默感養成性格，因此可以破除你的過於自負的心。打消你的憂慮，並且延年益壽。遭遇不幸時，如果你有幽默性，能够看出不幸事的幽默那方面，則可以使你從窘迫中逃出來。所以幽默感，實在是表示這個人有餘裕的力量，表示在極端艱難中，還有清醒的頭腦。幽默比詼諧高一級，詼諧比滑稽高一級，與惡作劇相去最遠。從心理上分析來，幽默情緒是一種神志清白的表現，是一種同情心的流露。在中國人裏，從古至今，最富於幽默感的人是莊周。淳于髡是滑稽，東方朔是詼諧。越到後來，惟有看見林冲夜奔式，時遷盜甲式的惡作劇，喬太守亂點鴛鴦譜式的詼諧。似乎都在那裏希望把一切人變成『醜角，』然後再把這個人捧上天。幽默是要人不可以太自負，但是不希望用幽默打倒每個人的責任心。做學問做事業，一定要爲學問，爲事業，作惟一目的。可是幽默，不能爲幽默而幽默。幽默是一種喜劇的情調，在喜劇裏如果缺乏同情心，是多麼危險呢！我們看莫利哀的結果就是了。

若說到狹義的詩裏，幽默的地位便不高了。抒情詩，不論在那一方面看，都應該帶有悲劇的情調。所需要的是最眞純的感情。在詩裏，不妨表現一種適宜的哀怨，與洽當的歡樂。可是幽默的情緒，

雖然不含有惡意，但是多少帶點做作的成分。誰人願意眞正嘲笑自己呢？而且嘲笑自己，也是有限度的。所以說幽默是不能爲幽默而幽默的。就拿淳于髡這四句詩看，也不是一種很高尙的情緒。反轉來看杜甫答韋八丈人的詩，就覺得非常純眞。他說：

『朝逐富兒門，暮隨肥馬塵，殘杯與冷炙，到處潛悲辛。』

我們大家對於『朝逐富兒門，暮隨肥馬塵』的行徑，誰也知道厭惡，并且存一種卑鄙的感覺。但是對於杜甫這四句詩，卻眞切表示同情。爲什麼呢？就是他能够用他自己的心情，表達人生的苦況。我們或許不肯『朝逐富兒門，暮隨肥馬塵。』但是在每個人的心頭，都有一種說不出的隱衷。惟其是不肯，或厭惡，而又不能避免，這纔眞正嘗到了人生的況味。別人不敢說，而杜甫卻能够把這種情緒表達得很好！這是杜甫的可貴處，也是詩的可貴處。幽默是一種工具。所以不能够爲幽默而幽默。中國的詩人，老早就說過：『善戲謔兮！不爲虐兮！』如果說詩裏面一定有幽默感的話，一定要把幽默換作瀟洒的襟懷，以求人生的解脫。這樣的詩，在中國最多了。

三十二年十二月六日　於渝州南岸

三　國家觀念之起源及其發展過程

第一節　緒言

西方人所說的國家 Nation，本來與民族的意義相同。在事實上，現在歐洲的國家很少在一個國家中僅有一種純粹血統的民族。於是民族一義又與種族一義分歧。我們中國人說國家，表明這「國」的觀念，是從「家」一觀念出來的。據西洋學者的研究：『古代羅馬家庭中所有的份子，都是家長的奴隸，宗教、法律、道德上都這樣加以認可。家庭Family這個名詞的原始意義，比現在更廣闊，更有意義得多。牠的本質，不是親屬或共同祖先，而是建立在權力與財產上的奴役與主權的關係。再者父親 Pater 一詞的原來意義，並不如生育者 Begetter 一名那樣的表示先天關係。表示這種關係的，另有一個 Genitor。「父親」一名與 Basileus「君王」同義。牠的原義，是統治者或主人。家長最初最早是他的眷屬，他的家人，他的奴隸的主人。』這種說法見於繆勒利爾家族論。從

中國的古文字上的證據看來，同西洋的情形也正是相合。家字作[illegible]。从宀，从豕，不是把財產也包括在內嗎？父字作[illegible]。从又持丨。這丨形，郭沫若先生釋作主，拙見以為丨正象石斧之形。又是手，用手持斧，這是父字的本義。並且合於形聲兼會意的例子。所以「家」字、「父」字，都不僅有親屬的意義。溯其源，與繆勒利爾的說法是一樣。中國古代表示生殖或血統關係的字有祖，妣；考，母族；旒；諸字。不必詳說。我們在這裏明白「家」，是最早最簡單的國便夠了。所以我們中國有「國家」一名。不論中、外，「國家」一名在本質上普通都指同一血統，同一宗教，同一語言，又生活在同一地域的民族而言。這是古代的情形。到了後來民族遷徙頻繁，往往血統、語言、宗教、地域各方面都發生紛歧。例如同一血統的民族，散處各地，因此在語言上發生分化與同化的作用。又因為古代氏族神的衰替，大宗教的產生，於是在宗教上也發生分化與同化作用。所以後代人研究某一民族的淵源，非常困難。於是國家中組成的分子也很複雜。照現在的例子說：英、美的國家觀念完全與日、德的國家觀念不同。日、德的辦法是想要擴張古代血統、語言合一的民族系統，英、美是想要維持一個法治上的國家觀念，以維持其數世紀以來的舊有地位。兩種方法雖不同，其目的還是一樣的。再來看俄國，他們從前的口號是「工人無祖國。」似乎與日、德一派的國家觀念絕對不同。他們確是一

種國際的社會主義。國家觀念完全建築在一種理想上面。這種事實，也正在俄國實驗着。照理，這種國家觀念比之英、美式的更要澈底纔是。所謂澈底，是說在組織上比較更實際，在觀念上比較更抽象。不過事實上俄國的制度，確乎能否合這一推論？那是別一問題。我們中國呢，從古以來在語言與區域上說來，是很有純粹一貫之歷史的。至於血統方面，以漢族作代表，也是很純粹的。事實上漢族之構成，以南方的蠻族作中心，把四裔的民族都逐漸同化了，集於一種文化之中。所以在這一區域內，比較近血統的民族逐漸減少，而歸入於漢族中。除掉蒙古人西藏人以外，從前的遼、金，後來的滿、回，都全部或一部同化於漢族了。這種文化統一的政策，自古以來，把許多小民族都同化於漢族之中。中國人的國家觀念，可以說是文化至上主義。照理論上說來，還是間於英、美的國家觀念與日、德的國家觀念之間。不過現代的情形不同，我們大半也取法乎外。於是舊有的文化統一政策，發生動搖。舊有文化，在許多方面都不能應付現代的需要。在文化本身上，就要大行改革。例如：日、德同英、美是對立的。同時俄國，又與日、德或英、美是相對立的。我們於這三者之間，如何審擇以適應自己的需要，自是我們的重大問題。

第二節　國家組織之起源與演變

談政治學或談社會學的人，對於國家組織的起源，有許多種說法。我們不必詳細徵引。就事論事，國家組織的起源，由於家族，或氏族的演進。其發展過程，是逐漸脫離家族或氏族的羈絆，而達到精神的結合，或事業上的結合。這是跟隨着文化一同進步的。照一般人類學者的研究，氏族制度要在家族制度之前。從莫爾根以來，都相信這一說法。近幾十年來的說法稍爲不同，以爲家族制度在前。這一說，可以用羅維氏的初民社會一書作代表。也有許多事實作證明。照上面所舉「家」字的形態从宀、从豕一點說來，中國古代的家族組織，似乎是很早的。但是就史實中考察來，至少殷、周之際有氏族社會也有家族社會。易經中有稱：「行師」的，也有稱：「邑國」的。這同司馬遷所說的「行國」與「土著」相同。就「利用行師征邑國」，同「行人之得，邑人之災」兩句中去分析。「行師」或「行人」是古代的「行國」；「邑國」或「邑人」是古代的「土著」。我們從古史中去考察，古代中國黃河流域內，確乎有上述兩種社會組織。「行國」多是氏族制度。以師旅的組織，向四方行動。所謂殷六師，揚八師；殷民六族，殷民七族；是很顯著的例子。至於「土著」就是邑國。正是

古代的家族。他們的婚姻制度，與氏族社會不同。是一種耦婚制。如姬、姞、必耦；劉、范、世爲婚姻。這種耦婚制，我們稱之爲「兩姓耦婚制。」因爲聚族而居，所最適宜的。據莫爾根古代社會中的普遍考察。氏族社會的一般情形：氏族以內有胞族，氏族組織以外有部族，有部族聯盟。這部族聯盟，就是國家的雛型。最初的部族聯盟，都以本族爲主。後來也有俘虜加入。這就是產生奴隸社會的起源。自從有兩姓耦婚制之後，與氏族社會的實際情形相結合，於是產生貴族，而封建制度起來了。古代希臘、羅馬，的民主制度，以及中國古代的「尙同」「尙賢」的思想，都是古代氏族社會中苗芽出來的理想制度，自從周代的「兩姓耦婚制」興起之後，纔產生統治階級，或貴族。古代氏族聯盟式的國家衰退了，而封建主式的大帝國也出現了。周代的封建，以宗族制度作中心。取古代氏族制度而代之。於是諸侯之外產生了天子。天子本來古代的王，是代表部族聯盟的領袖。古代中原的部族聯盟不止一個，所以稱王的部族長很多。在西周初年還是如此的。戰國時候的國君稱王，也是原有的現象。不過在西周初年周王成爲天子之後，諸侯大起來了，王也大起來了。可是少掉止牘一個，稱爲「天王，」或「天子。」春秋後，於是諸侯逐漸又起來稱王，而把最高的天王改稱爲帝這是造成秦漢以後大帝國的過程。本來殷代人稱天神爲帝，這不異乎是中國古代人逐漸由氏族制度與宗族制度之同

化中，把「家」的觀念擴大成爲「國」的觀念；把古代的「邑國」擴大成爲「帝國。」照氏族社會的情形，國與家的利害本相一致的。到了後來，國逐漸大了，家與國變成平民與貴族相對立的關係。其利害自然相衝突。在氏族社會的制度中，種姓組織就是宗教組織，也就是政治組織。所謂明堂、太廟，既可以施政，又可以佈教，同時也是祭祖之處。自從貴族政治起來之後，古代以本族與異族俘虜相對立的奴隸社會，變成地主與農奴的關係。照春秋戰國以下的史實看來，往往有貴族被推翻淪爲奴隸的，而又新興許多新貴族。所以中國的貴族制度雖然存在，而貴族的內容，卻不斷在那裏變。就因爲這個原故，國家觀念與民族觀念脫了節，造成後世的大帝國內在分崩的重要因素。

西方歐洲或東方日本，總有好幾百年不衰的貴族。如歐洲的羅斯其爾德家族Rothechilds，及日本的三井、三菱、住友都是富於家族意識的代表。在中國從先秦以後，偶或有之。如漢代的楊氏、袁氏；晉代的王、謝。六朝到中唐的顏氏；宋朝的范氏、呂氏，但力量並不大，所傳的世數至多不過三百年上下。宋代提倡聚族而居，有五世同堂的，已經了不起了。可見中國是一個少有世族的國家。傍的國家，皇朝可以利用世族的力量。在中國就很少有這樣的例子。宋朝以後更不必說了。中國人對於貴族政治的厭惡，眞是從潛意識裏面透露出來的那麽深刻。因此中國的皇朝，都是很短的。在這短短

的幾百年中，還是不斷有內亂的。漢初的七國之亂，西晉的八王之亂，初唐的武章之亂，都是皇族自己殘殺，造成中心勢力無法維持。於是國家永遠是一治一亂的動搖不定。一般人對於國的觀念是很薄弱的。君主雖然稱帝，而事實上是孤另在上頭。人民呢？沒有國家觀念，僅有家族觀念與民族觀念。而這種民族意識，也很模糊的。其所以造成這種情狀的，就是把古代國家、民族、宗教三位一體的實際情形，因大帝國的成立，與政治制度的不良，給這三種力量分散了，這是什麼緣故呢？因爲人類職業和事務之複雜不到達某種程度之後，其政治上的秩序和權力，不會隨同國家組織的改革而發生變動的。豐富的和多重的文化生活，必基於大規模的生產制度。我們中國所以數千年停滯在一種政治制度之內，其原因確是因爲生產制度沒有重大變動之故。有些人以爲唐、宋以後，對外貿易及對內商業的繁盛；元代以後幣鈔的發生，都是古代與唐代中葉以後的重大不同。這種不同，若同歐洲工業革命以後的變動相比，眞是差太遠了。歐洲中古時代的國家組織，同中國還不是相差不遠嗎？何況中國因爲政治勢力時常有起伏，政治中心與都市勢力也時常變遷。先秦的四大都市是洛陽、邯鄲、大梁、臨淄；到了漢代是宛、洛二處；六朝是廣陵與建康；隋、唐是雒陽與揚州；宋、元以後是蘇州、杭州、揚州、明州、廣州。不到三百年，就是一變，於是都市的力量影響於政治也極有限。除掉清末

以來新興的都市以外。不論古代或中世，除國都或綰轂南北，對外交通的都市以外，一般百分之九十的人民，是不感覺到商業會影響及一般人的生活方式的。所以國家政策向來是重農輕商。雖然唐、宋以後也有「行會」，但是沒有發生產業革命。生產始終未離開以農業作中心。所以社會組織還是以農業制度作基礎。不是以商業制度作基礎。就大部分的情形看來，中國的社會不脫離於從氏族到封建的舊式社會。國家組織自然不會發生很大變動。中國歷來的賢明政府，總是以不擾民為原則。到了不賢明政府的時代，國家組織在一般人看來，等於贅瘤。於是人民向來訓練成功自己替自己想法的能力。人民對於政府的要求，是「不騷擾」。這樣的國家，至多祇能說是初期的商業資本社會，怎能同資本主義下的大帝國相比。於是國家組織自然停滯在中古時代的政治方式之下了。

西方的社會學者說希臘、羅馬以迄中古時代的國家，是如何發展成功的呢？不外乎地緣關係血緣關係、職業關係、宗教關係四種。從事實上說來，最初是血緣關係，這同中國古代一樣的。據莫爾根的系統，社會的起源與發展，第一是亂婚時代，第二是古代的血族婚，第三是亞血族羣婚，於是有氏族組織。先從母系社會開始，然後進入父系社會。第四為家族，是父權最盛的時候。封建國家也從

這個時期開始。第五是大帝國。第六是近代式的民主國家。在這一系統內；正是用地緣的關係、宗教的關係、職業的關係，逐漸把血緣關係拆散了。因爲地緣的關係，於是在一定區域內夾雜着幾個民族而組成爲一個國家。這不是國家組織脫離了血緣關係嗎？在歐洲中世紀以後，出了「基爾特」一組織，這實在是資本主義國家的基礎。近代式的國家，是從這裏發展來的。又因爲產業革命，纔把古代的民主制度更生了，現代化了。再其次，是十字軍東征，同神聖羅馬帝國的成立，這不是因宗教關係使國家組織脫離了血緣關係嗎？再如後來的宗教改革，也是由於宗教信仰，影響到國家政體。例如俄國，直到現代還是希臘教；意大利，始終是舊教勢力。中世的國家，所以能夠組織成功，靠宗教的力量爲多。照發展的程序看來，血緣關係影響於國家組織最早。從氏族社會直到封建社會，都沒有脫離血緣關係。但是封建國家之成立，卻又有地緣的關係在內。若就西方的情形看來，地緣關係之於封建制度，尤深於血緣關係。在中國古代，也有諸侯是異族的或賜姓的，這裏面也不免有地緣的關係。至於因宗教關係而組成的國家，如許多回教國，完全是用宗教力量，打通血族關係。現在的回教國家，可以說包含許多個的民族，而都可以用宗教的關係去聯絡起來。現在德、日兩國的對外侵略，惟獨對於回教國家，不敢輕於惹起是非。土耳其就是沾這一點便宜。因爲第一次歐洲大戰中，英

國人對於土耳其沒有聯絡好。凡是回教國家，都對牠百方爲難。所以這一次德國，不敢輕於對土耳其開戰。宗教關係影響於政治如此之深。這是中古式國家組織的基本精神。在這種國家裏，國家與人民的關係非常密切。國內比較容易統治。土耳其現在雖然國家與宗教脫離關係，但是他們原先所埋下的習慣是很好的。因此人民能夠一致擁護政府。據說凱莫爾剛一執政時，希望國內組織一反對黨。竟而沒有人敢出來組織，結果是凱莫爾自己派人出來組織。可見他們的人民，一向有對於中央政府信仰的習慣。例如我們的敵國日本，到現在還是靠宗教力量去維持政府的尊嚴。首相親政之初，一定要參拜「伊勢神宮」。人民對於「天皇」，如帝、如神的敬重。這種精神，在我們中國，老早就喪失掉了。但是近代式的國家一下子並未能組織得好。所以人民一向對於政府是敵視的。總認爲執政的人，都是爲皇家謀利益的。國家對於人民看來正是一個剝削者。人民要想維持他們自己的利益，還得自己別想方法。因此國家總在分崩離拆中。

第三節　國家觀念與社會心理

國家組織是產生國家觀念的基本要素。沒有國家觀念，實際上說，國家組織也不會健全的。因

爲沒有國家組織，一般人是不會有國家觀念的。一到有國家觀念以後，又可以利用這國家觀念，去鞏固國家組織。我們大家必須感到有國家的需要，纔能產生國家。人類爲什麼有國家的需要？據荀子在王制篇上說：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。故人最爲天下貴也。力不若牛，走不如馬，而牛馬爲之用。何也？曰：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物。」從這裏，我們明白所謂「羣」就是「社會」。「社會」是「國家」的雛型。在上古的人，必需要結隊成羣，纔能夠對付野獸。最初的「羣」，確乎是人類應付物類的必要組織。這種組織，最自然的是「家」，稍大的是「社會」，更大的是「國家」。黑格爾把這三層，算作國家的基礎。人類所以有國家觀念，實在是根據這種原始的社會心理。凡是有知的動物，大半能羣的。如螞蟻、如蜜蜂，牠們的社會組織，就很嚴密。荀子說動物不能羣，人能羣，並不盡然。其所以有重大的區別，還是別有理由。因爲人的「羣」是時刻在進化中。動物的「羣」，並不在進化中，斯賓塞爾的意思，也以爲「社會的成立，由於進化使然。而冥冥之中，則以達到此最大多數，最高福利爲目的。因爲人與人之間，往往不能得公道。所以一定要有國家以臨其上，爲其平準，調整於其間。到了人類大家都知道克己，不侵犯他人。換而言之，卽公道鑄成性格，或造成風氣之後；到

了那時候，國家便可以不要了。」這種說法，比之荀子進步，也是根據一種社會心理而起的。就是說：人類本身也有組織國家的需要，不一定是對付物類的原因。其實人與人的關係很複雜，同族與異族之間要有平衡力量，同族與同族之間，也要有平衡的力量。分析到底，所謂社會心理中有一種愛羣的意識。這種意識，原始於動物界，發達於人類。孔子說：「親親而仁民，仁民而愛物。」國家意識開始於家族，經過種族的愛，而達到物類的愛。這是孔子就一般的社會心理，由近及遠，推廣開來而言。所以孟子說：「推恩足以及禽獸。」那末國家觀念應該是普遍及於民族之間是不必說的。並且人類有愛物類的天性。但是為什麼有許多人不肯愛國？乃至於不肯愛家？有許多人甘為民族敗類，甘作漢奸，以造成出賣民族利益的事情呢？這分明不是一種本然的性情，是人世間的矛盾所造成的。其直接的原因，當然是個人利益與國家利益發生矛盾。同時又是國家力量對於大衆不能平等受益。有些人可以竊據要津用國家的力量或羣衆的力量，以造成一部分人的利益。有些人感不到國家對於他們的幫助。這裏面當然有其他夾雜的原因，以造成一部分人對於國家觀念的誤解。但嚴格地說來，一個人對於國家要有犧牲的精神。無論如何，人人應該以大衆的利益作前提。所謂國家至上，民族至上，確乎是不可動搖的心理要素。但是事實上也確乎有國家利益與民族利益，或宗教

利益，乃至於職業團體的利益，發生分歧的。例如德國的排擠猶太人，是國家對於種族之間的利益衝突。又如目下印度教的甘地與回教的眞納，分明是因爲宗教利益與國家利益相衝突的好例子。又如職業上的關係，或階級上的關係，也可以造成國家利益與團體利益的分歧。俄國革命還不是國家利益與階級利益相衝突嗎？兩次的歐洲大戰，事實上都是一部份的資本家播弄出來的。有許多國家確實因爲團體的利益，不惜造成國際戰爭或內亂，使他們的團體得利。而置國家的永久利益於不顧。當現在國家組織最民主，最現代化的美國，在危急存亡之秋的關頭，依舊還有煤礦工人五十萬的大罷工。今天報載，又有福特汽車公司九千工人實行大罷工，這是很顯明的事，國家組織不能適應實際所造成的原因。換而言之，一般社會心理的分歧，可以造成一般人對於國家觀念的不統一。當然，以大衆的永久的利益作前提，使國家走向正當確實的途徑，是一種不可動搖的原則。

中國人的民族意識，從宋朝以後纔逐漸濃厚起來。六朝人雖然也有澄清中原之志的，但是沒有南宋、南明人那麼普遍而有組織。可是宋明亡國之慘，更甚於昔日屢次異族入主中原，漢唐盛世的氣力，不復發生於漢族中。元太祖、元世祖、淸聖祖、淸高宗一樣的原始氣概，與壯勇的精神，都不出在漢族之中。這不能不說是民族的心力衰退了！可以代表一般漢族精神的是江南的文弱書生。民

族意識勝不過自私的心理。國家觀念更不必說了！最重要的原因自然是文化的積弊，影響到國民的心身健全。還有一重要原因，是民族、社會、國家三種觀念不能統一起來。一般的觀念，總是認爲國家是代表皇朝的利益，推翻一皇朝，於民族的利益是無損的。因此造成的社會心理對於國家觀念的影響，自然是很大的。在上面已經說到過，中國人的國家觀念，是建築在文化至上主義的基礎之上的。總是教不同文化，或低等文化的四裔民族，同化在漢族之中。這也是造成一般社會心理，而影響到國家觀念的重要原因。一貫相承下來的還是平民與貴族相爭的局面。中國有史以來，文化最發達的時期是先秦，而各國競爭的局面也以那個時候最甚。到了戰國晚期，纔發生一種大一統的思想，這也是一般社會心理的表現。其迫切的希望，從時代精神中湧現出來。提倡的是孔家，實行的是法家。經過秦、漢，兩代下來，大一統的觀念是深入人心。雖然經過南北朝的分崩擾亂，終於有唐代的大一統。從此以後，分離的局面都不久了。五季不過幾十年，元末明初以及明末清初，都不過十幾年。這裏面的道理，也是有社會心理的影響。因爲一般人都希望大一統的實現。可是從另一方面去看，政治制度總是沒有很大的變動。孔家與墨家的共同主張，「尙賢」的精神，始終不能實現。偶爾出幾個特殊的人物，都不能繼續不斷的有人才出現。那麼大的中國，那麼多的人口，難道人才就這

樣少嗎？一定還是一般社會心理中函有病態。人才不易於出現，幷且難於培養成功。也可以說法治精神沒有深入人心的緣故。照國家觀念的本質上說來，確是要貫徹一種法治精神。至於民族意識的表現，是保持血統的純潔，語言文字的統一，生活方式的一致。在這三件事上，都會發生很普遍而深刻的社會心理，而影響及於國家觀念。可是國家觀念卻要超過這三種精神以上，而造成一抽像的標準，以提高文化水準。所以民族意識是保守的，國家觀念是進取的。在君主國專制政體之下，當然人民對於國家僅有偶像的尊崇。不明白何以要愛國？所謂偶像的尊崇，就是忠君。若要教一般人知道忠君等於愛國，非得把人民的心理中的國家觀念與民族意識統一起來。同時又要把政府組織與人民利益打成一片。使人民深切感到政府是爲人民謀利益的。這在君主政體下比較困難，現在的情形便大不一樣了。

再進一步來說：國民生活所造成的社會心理，對於國家觀念的影響也是很大。例如中國是大陸國，英國是海洋國，於是這兩個國家傳統下來的建國精神大不相同。中國幾千年來，除掉命世之主，剛統一天下幾十年中，中央政府較有力量外，其餘的時候中央政府總積弱不振的。因此，不能維持長時期的生活安定。在中央政府有力量的時候，大半向外征伐，利用犯罪的人，把中國的文化傳

播出去。依賴攘外的機會，來設法安內。秦始皇、漢武帝、唐太宗、清聖祖都是絕好的代表。用這一方法去看英國人，也是如此。他們得到印度、南非、澳洲都是把犯罪人同不良份子遠送到海外，教他們在海外殖民，而國內給以扶持的力量。就因爲是海洋國家，海外的勢力總是依賴本部，而不能危及中央的系統。所以能達到這種目標，造成本部的中心力量。在中國，爲什麼知道這種計劃而不能達到目的呢？這就是大陸國的關係，所以漢奸層出不窮，使人難於防範，於是內外夾攻，播弄政局不得安定。所有好的計劃，都不能實現。在英國人心目中以爲行之有效，可以造成大衆心理上對於國家力量的重視、在中國，剛是相反。於是政局永遠無法澄清，人民生活水準永遠無法提高，中國有史以來，沒有百年以上的眞正全國太平。大亂、小亂、內憂、外患總是史不絕書。於是人民一般的心理上對於國家觀念越加減少信仰。國家越加不能實現大的目標。弄到內部自顧不暇。可以說中國人從漢朝以後，一般平民，都在莫明其妙的生活中過日子。人民心理上不清明，那裏會產生國家觀念。并且照實際上說來，人民所過的生活如荷重擔，深感國家是什麼呢？於我們的苦惱生活毫無幫助，其中更有許多次黃巢、張獻忠、李自成、洪秀全的把戲。上下互相殘殺，又不斷的把外族引進來，可以說人民沒有多少天是過太平日子，全國人的心理上，永遠無法建立國家觀念。我們現代的中國人，應該人

人都感覺到，民族就是國家。國家利益不能再與民族利益相衝突。職業團體的利益，當依賴國家保護，不能再像從前一樣，人民得自想法子保護自己。照近代的國家組織，海外的僑民，總是依賴祖國的力量保護的。可是我們中國的僑民，總是自己保護自己。因爲他們一嚮訓練下來的習慣，他們的生活，一嚮要自己設法保護自己。有些事國家眞是無法保護他們。這樣的情形之下，國家觀念在一般社會心理上的價値太低了。在英國把罪犯放逐海外的方法，在中國是把文化人放逐出去。目的，是想靠這些人傳播文化。這已經是中國歷史上的慣例，到是達成傳播文化的目標。現在交通發達了，邊區與內地的生活關係不必強迫而日趨密切。邊區的生活方式，也無形中與內地同化。邊區的人民，自然會對國家生一種向心力。同時國家的力量充實起來，能够保護邊區人民，使不至受外族的壓迫。如蒙古人對於俄國人；西藏人對於英國人；朝鮮、臺灣對於日本人；安南對於法國人。假定我們的方法不如俄國人對於蒙古，英國對於西藏，法國人對於安南。在邊區人民的心理上，對於國家觀念，自然不會有關切的感情。我們所以舉出這許多實例，目的是說明國家觀念是有一種事實作基礎的。這種事實可以造成社會心理，埋藏在大衆的心中，造成一般現像，而影響到我們的生活。這種情形，都是國家、民族、宗教三者分歧以後所產生的必然結果。惟有我們中國表現得分外顯明而

已。若在其他國家，卻有別一方法去維持國家的尊嚴。

第四節　國家觀念中的宗教基礎

前面已經說到，古代的社會是把種姓制度、宗教制度、政治制度三者打成一片的。所以人民的利益不會同國家的利益衝突。到了衝突的時候，便演出政治上分崩的現象。於是在有些國家中，專門用宗教的力量去維持國家的中心勢力。如上文所舉的神聖羅馬帝國，以及近代的回教國家。宗教力量確乎可以維持政治勢力的。這樣的國家，我們名之爲中古式的國家。在中國也有明顯的證據。再從古代的史實上推求起始；古代中國各族，都有種族神。左傳裏一個國君自己發誓說：「明神殛之，俾墜其師，無克祚國。」正是民族社會裏的情形演變下來的。古代有「師氏」的官，每一師，是代表一氏族的。我們大部份的考察，都從這裏開始。楚辭九歌裏，有九個神。如東皇太一、東君，代表大東，小東，二族；大司命，少司命，代表上己、南己；河伯代表虞氏；雲中君代表白狄；山鬼代表赤狄；國殤代表參胡；古代稱少年人執干戈死社稷的爲國殤，見小戴記。湘君、湘夫人，代表楚國的氏族神。古代的大將出師，一定要祭氏族神。這氏族神，就是氏族圖騰的代表。史記齊世家敍述太公誓師孟津時的

情形說：「師尙父左杖黃鉞，右秉白旄，以誓曰：蒼兕！蒼兕！總爾衆庶，與爾舟楫，後至者斬。遂至盟津。諸侯不期而會者八百。」所以古代人敬神同愛國是一件事。中國古代的禮，原本也函有種姓的、宗教的、政治的三種意義。古代的儀禮，一方面是敬神，一方面又是鍛練國民的國家意識。儀禮十七篇，正可以分成三類：士冠禮、士昏禮、士相見禮、鄉飮酒禮、鄉射禮，屬於種姓的或民俗的；燕禮、大射儀、聘禮、公食大夫禮、覲禮、屬於政治的；喪服、士喪禮、既夕禮、士虞禮、特牲饋食禮、少牢饋食禮、有司徹，屬於宗教的。根據上述許多事實，於是古代的學者在理論上，也產生同樣的結論。荀子在禮論篇中說：「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？三者偏亡焉，無安人！故禮，上事天，下事地，尊先祖而隆君師。是禮之三本也。故王者天太祖，諸侯不敢壞；大夫士有常宗，所以別貴始。貴始，德之本也。」孔子也說：「愼終追遠，民德歸厚矣。」孟子也說：「凡有生之類，莫不知愛其親。」所以中國正統派的思想，總是神的觀念，祖先的觀念，國家的觀念，三位一體。凡是隆盛的國家新興的民族，都是如此。最重要的，還是古代中國把宗教精神寓之於種姓制度之中。於是宗教信仰與民族意識打成一片。因爲古代民族就是國家，祖國的愛就是祖宗的愛。郊天同時就是祭祖。孝經裏說：「孝莫大乎嚴父，嚴父莫大乎配天，則周公其人也。昔者周公郊祀后稷

以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝。是以四海之內各以職來祭。」於是又說：「聖人之道因嚴以教敬，因親以教愛。」又說：「敬愛盡於事親，而德教加於百姓。」這裏面把國家觀念中所函的宗教基礎，說得很明白了。不過其中還有種姓的關係在內而已。

我們現在再從這些史事與理論中去分析宗教與神的關係，以及祖國愛爲什麼出於神的信仰？古代的宗族系統，最重大的要求是血統的純潔。這是從古代奴隸社會中發展來的。古代人以俘虜作奴隸，所以眞正的貴族，總是在同血統以內婚媾。這是古代氏族社會與宗教社會，所共有的信條。殷人雖然有族外婚，這是晚期衰敗的徵候。在前期，總是在氏族以內的亞血族羣婚。周人是宗族社會，姬、姞必耦，劉、范世爲婚姻。如同後世的契丹，總是耶律氏與蕭氏婚媾。而契丹也只有這兩姓。血統的純潔，可以造成民族的自信心。於是民族意識特別強。因此所發生的團結力也特別強。由血統純潔而生的，是尊祖敬宗的觀念。對於自己的氏族神的尊敬，等於民族的自尊心也建立起來了。認爲自己的民族有神聖不可侵犯的尊嚴。所以純潔的觀念與神秘的觀念是發生連帶關係的。這不是祖國愛原於神的仰信，也可以說神的信仰是出於血族的愛嗎？這樣密切的連帶關係，在古代社會中確是很自然的。但是到了秦、漢以後便不同了。恐怕在戰國時，已經起分化作用。所以孔門後學

的思想，確有表示復古的精神。就是因爲當時的學者感覺到政治制度逐漸與實際情形脫節，種姓關係與國家組織，在秦漢以後確實有分離的現象。在中國的史實中，種姓一與政治脫離關係，宗教的力量自然也要與政治分離，於是產生中古式的國家。中古式的國家，是依賴宗教力量維持的。這在上文已經說到。不過這種宗教，是超出於古代式的種姓關係，是純粹的一神教。如基督教，或其他的自然神教。秦始皇、漢武帝的創建帝國，都要行封禪禮，這是古代的自然神教。他們兩位雄才大略的人物，都知道利用這種力量去鞏固帝國的組織。後漢讖諱盛行，一般學者都反對讖諱，而漢光武正是依賴這種力量建國。東漢中葉以後，有太平道教，兩晉六朝的君主很少能利用，所以國祚總是不長。而當時的知識階級，反而有許多入道教的。如石勒之流也有利用佛教的。唐太宗說自己與太上老君同姓，以道教爲國教。同時又尊崇佛教。而唐代外來的宗教更多：如火祆教、景教、回教。都能自由傳教。事實上，政治卻眞正與宗教脫離，於是國家的中心開始紛歧了。民族的力量與國家的力量不能打成一片，政教分離的原因是最重要的關係。南北朝的分崩不必說。初唐到盛唐，雖有百多年名義上的太平，中間經過武、韋的大亂；大寶以後，直到五代，除唐憲宗一度興復以外，自洛陽以東，中原一帶，就沒過有多少天太平日子。周世宗、宋太祖，兩位對於中國文化都有莫大的貢獻。但都是排

除宗教力量的，北宋初年，也曾有人用宗教力量去因緣當時的君主。但都沒有很大成功。寇準便爲天書封禪事敗，宋徽宗雖也相信道士，可是並沒有多大力量。此後就是道士因緣蒙古人了，長春眞人對於元初的政治大有影響，道教對於蒙古人統一中國很有貢獻。明朝的皇帝中有世宗嘉靖，晚年很相信道士。與唐憲宗的結局相差不多。中國知識分子一向是對於宗教觀念很淡薄的。印度的佛教到中國來，一般人雖很普遍地接受，但並未成爲國教。六朝以後，中國的政治力量始終沒有多少時候充分表現出來，都是因爲宗教勢力不能與政治發生長期的關係，而國家組織又不能改革成近代式的政體。有中古式的國家，沒有中古式的國家精神，像神聖羅馬帝國一樣的中古式國家，中國向來沒有過。

國家組織既然不是近代式的，國家觀念在一般人心目中又沒有宗教信仰作基礎，於是一切政治設施都不能維持很久，而有力量。爲什麼呢？因爲中古式的國家既然喪失掉古代種姓的關係，人民對於國家必須依賴偶像去維持了。而偶像的力量不能不憑藉宗教，這一點，也可以說西方人的本領比中國大。又一方面看來，又覺得比中國幼稚。他們的看法，以爲國家的力量是「替天行道」。但是中國人的政治格言是：「天視自我民視，天聽視我民聽，」所以中國的正統派思想家，除掉尊

祖敬宗的觀念必定接受的以外，其他宗教，都在排除之例。佛教在中國，於哲學方面的新發展，遠勝於宗教方面之上。宗教的觀念，在中國人心理上僅有意志方面的力量，沒有感情方面的力量。換而言之，祇有虔誠，沒有無條件的迷信。中國古代知識分子在全部人口上的比例是很低，并且在這很有限的知識份子中，國家觀念是哲學的，不是宗教的。所以說一般人民實際上是沒有國家觀念，也未始不可。一般人民沒有虔誠的國家觀念，其結果自然產生對於國家的漠視。顧亭林說：「國家與亡，匹夫有責。」范希文說：「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」這種話，都是感到當時人民對於國家太漠視的一般現象而發的。這幾句話對近代歐洲先進國的人民說，是許多人都能了解的。可是給古代的中國人說，恐怕許多知識份子還不能感到深切的意味？我們再來看歐洲的學者，對他們的國民如何說法。德國哲學家菲希忒，在普法戰爭時，向他們的國民說：「人類在迫切時所生最自然的衝動，就是在現世中求天國的實現。」「在這國民中表現神性，而本源性又以這神性為自己的形骸，為自己直接出現的手段。」「就是為其國民而活動，為其國民而犧牲自己之心。」「生命若只是普通的生命，只是轉變無常的生存的繼續，由這愛的所有者看來，是沒有什麼價值的。」「非把自己看作永遠的人，不能抱有什麼愛，不能愛祖國。」「人類若非明白自己的永遠性，便不

能愛自己，而且不能肯定自己。自己以外的東西，不用說了。這非把事物移入於自己的信仰，與自己的情緒的永遠性中，而與之永遠結合，是不可能的。第一非把自己看作永遠的人，不能抱有什麼愛，不能愛祖國。固然有人能夠一方面輕視自己眼所能見的生命，他方面承認眼所不能見的自己的生命，是永遠的。這種人能在未來發見天國，而且在那裏發現自己的祖國。造成一個眞正堅實的天國。這種人纔能愛國，他且犧牲其最後一滴血，而以不損毫髮的重寶傳於其子孫。」非希忒氏這一大批的議論，都從宗教的基礎上發揮愛國的理論。其中已經把宗教意味引渡到哲學的園地上去了。宗教的信仰，多少都帶上一點神秘的意味。就是在莫可名言的情緒上，對於國家觀念造成虔誠的信仰。用這樣的方法去表示對於祖國的愛，與國族的尊嚴，這種風氣，自從中古以來便已經發生了。神聖羅馬帝國以外，便是許多回教國，以及日本同德意志。

第五節　國家觀念中的哲學基礎

西洋學者談政治學，有說古代是神權時代，中古是王權時代，近世是人權時代。從我們中國的歷史上推求來，到是有點相似。本來，國家觀念越是要牠抽象，其中所函蘊的意味越豐富。國家意義

的複雜性，是隨同社會的內容而變動的。照我們的看法，古代的國家，以種姓制度作中心；中世的國家，以宗教制度作中心；近世國家，纔是眞正以政治制度作中心。中世國家所以能推行權力，實在是靠神權；君主專制政體下的國家權力，完全靠君主的尊嚴去維持。這種尊嚴，確乎帶有宗教性。「天無二日，民無二王。」皇帝是神聖不可侵犯的。如日本的天皇，英國的國王，到現在還是帶有多少宗教神聖與血統純潔兩種觀念。不過這兩個國家，又能夠應用現代政治技術，與古代式的國家觀念相配合，以造成國勢的隆盛。孟德斯鳩有一種意見，大概是這樣說：「尊嚴是君主政治的主動力；美德，是共和政治的主動力。」這正是歐洲中古式的國家精神，與近代式的國家精神之最大區別。中國的政治哲學，向來主張「爲政以德。」而事實上，眞能「爲政以德」的時代，在中國史上確乎很少有過。反是近代歐洲，眞實有過長期的廉潔政治。英法的大政治家中，尤其是英國，確乎有許多是廉正的人物。這是什麼緣故呢？確是因爲理想能與事實相配合。人民的知識水準增高，一般人能深切感到國家的實際需要，政治自然會合理化。宗教的基礎，僅能產生一般人對於國家的尊嚴。「民可使由之，不可使知之。」古代的政治家確乎了解一般人民心理，有意造成神秘，以維持國家的尊嚴。在文化水準很低的時代或國家裏，可以有這種方法，但是並不是很好的方法。因爲「不知」總

是會引起「誤解，」造成「無謂的犧牲，」使社會一治一亂，永遠不太平。中國過去的歷史，就在這樣的情形下循環往復，沒有改進。所以一定「要人民知。」眞正的知識會產生一種力量。這就談到哲學基礎可以教人民產生正確的國家觀念了。國家可以說是實現國民道德的手段。上文所引斯賓塞爾的話，已經表明這種先見。其結果是教國民普遍地得到道德修養，國家組織可以不要了。這是斯賓塞爾的見解。其實國家的效用，還是很多。譬如交通機關、合作社，一類事業，我們日常生活中應該調節的事情，還多得很。不能說有道德的人，就沒有這些事情。所以斯賓塞爾的話，僅僅能暗示一部份的眞理。就是道德標準很高，很普遍的理想國民，依舊不能是無政府的國民。或許那時候的政府組織方式，更加複雜。不過，必定更加合理，這是無疑的。人民對於國家不僅僅是一種偶像的尊崇，并且有事實上的需要。好比人一定要有個清明的頭腦。在工業發達以後，各種職業組合非常複雜，蓬勃地生長成爲一個大規模的組織。不論對外對內，國家所負的使命極大。政府與人民之間，要有密切聯繫。近代式的國家，沒有不是表達這種複雜關係的。豈能僅有對於國家尊崇觀念所可了事。於是在這事實上，對於國家的認識之內，非得對於國家觀念又有一種抽象的理解不可。這理解便得有哲學作基礎。這是由於一般人民能夠從事實中歸納成一種對於國家觀念的理論來。把國

家看成爲一種有機組織。政府的行動，得以神經中樞自命。一方面爲應付目前的需要，另一方面又要爲國家的將來設想。既能造成自身的健全，又要力謀發展。這是等於把古代的國家觀念泛神化了。就是把人民由神的觀念中超拔出來，而又不失其虔誠的信仰。

現代國家中能夠達到這一目標的是德國同俄國。德意志人經過黑格爾，菲希忒一班人竭力鼓吹以後，逐漸把國家觀念現代化了。希特勒現在又把菲希忒告德意志國民書，教人民當作聖經一樣讀，正是灌輸給國民以國家觀念的哲學基礎。俄羅斯人呢？採取馬克斯與恩格思的唯物史觀，也把一般人民的國家觀念哲學化了，而不失爲一種宗教精神，構成一套理論中心，造成堅固不拔的信仰。我們國父孫中山先生的政治哲學，也是希望把人民心目中的國家觀念改造成爲現代式的。最高領袖有中國魂一文，裏面說：「國家這個東西，是一個有機體。這就是說國家是一個有生命的，超於一切的集體組織。他全部的構造，就是一個完密的生命全體。每個國民，就是構成這個生命的細胞。而全民族的歷史文化，就是他生活的史實，和精神的產果。」這樣的國家觀念，就是所謂近代式的國家觀念。至於英、美、法三個國家，算是先進的民主國。同德、俄的情形大不相像。近代個人主義的思想在這三個國家中非常發達。照理論上說來，要影響到國家的基礎。在事實上，法國已經受

這種思想的害。美國的風氣也不很好。所以歐洲法西斯思想盛興，原因在此。可是英國的情形便不同。實際上研究起來，還是執政者不善於利用這種個人主義思想的眞精神，而思想的領導方針也不正確。個人主義是從人格的自立，個性的自發，人性的自尊上開拓出來的。以達到自我對於羣體的貢獻。中國古代正統派的思想，早就埋下這種精神。並非是從現代個人主義思想方面稗販來的。孔門的學者提倡「反求諸己」，提倡「反身而誠。」論語一開頭便說：「學而時習之，不亦悅乎？有朋自遠方來，不亦樂乎。人不知，而不慍，不亦君子乎？」孟子也說：「自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其源。」這纔是精闢的理論，眞正的個人主義。西洋人所謂個人主義，往往與「自私，」「自利，」的思想弄不淸楚。他們提倡「自由，」其結果流爲近日法國的墮敗。所謂個人主義，要從眞正能認識自我開始，從小我身上發現與羣體有相同的本質，及連帶的關係。所以在個人主義者所感受到的羣體價值，與一般人所感受到的羣體價值，絕對不同。爲什麼呢？因爲個人主義者眞正能發現自己，而努力表達自己。在這經過途程中，明白個人與羣體的關係，其所認識到的這種關係之深刻性，遠在古代社會中以種性、宗教、政治三位一體的國家觀念之上。從民族的立場上所發生的國家觀念，雖然是直接，可是被動的；而個人主義者所發現的國家觀念是主動的。中

世人把國家觀念建築在宗教基礎之上，這種人對於國家觀念，不過是一種莫可名言的信仰而已。雖然能發生力量，這力量是缺乏持久性的。所以國家中心力量一到衰落了，這種無條件的信仰，便要減退；而國家的尊嚴性便無法維持了。個人主義者對於國家觀念，可以說是一種自身的要求。因爲要達到自我的發展，非得把自我中所函的種族性表達出來不可。每個人的力量中函有自我性與共通性兩種。所謂共通性之中，又函有人性與民族性。德國人受了菲希武，黑格爾，一班人的鼓吹之後，其表現民族性的力量，可謂眞能超出於其他民族之上。因此德意志人能夠充分表現其民族性。凡是一個強壯的民族，差不多都能充分表現這種力量。例如中國漢唐盛世，也是這種原因。每一民族發展到一定階段，都有這種現象。

民族性是羣體的精神。就是這羣體的抽象觀念。非有特殊的大才，對於這抽象的羣體觀念不易發現。羣體觀念的充分發展，先從自我發現開始。歐洲文化史上有所謂「人的發現。」這是歐洲人開始發現「人」與「神」對立的苗芽。但是神就包括在自我的觀念中。這樣，纔眞正了解羣體的愛，或祖國的愛函於自我的愛之中。國家是代表我們個性中的共通性。我們不止在事實上像古代人一樣結隊成羣與物類或異族相抗，并且我們時刻覺到精神上也非得有羣體不可。沒有羣體，

是無法實現自我，以達到民族性的實現。人類文化的展進，是靠羣體表達出來的；而所以促進文化拓展端緒的，卻是從個人方面開始。羣體是用以扶殖這種力量，并且推廣其成就於大衆。這樣的想法，是起於黑格爾。他名這種情形爲「道德的客體化」因爲個人的良心，必須與社會的制度相一致。換而言之，就是主觀與客觀相融合，方能眞正發現道德的價值。黑格爾分社會爲三級：即家庭、社會、國家。雖然有這三級，而其背後的精神卻相一貫的。黑格爾所謂主觀精神的客體化，其實就是特殊性質之普遍化。個人對於民族性的表現，正是一種創造。不論宗教家、哲學家、藝術家、科學家、事業家，其所有特殊的貢獻，都足以促進文化。個性中有共通性，而共通性又藉個性而表現。就是說，這種偶然的特殊的創造，若能在文化上起作用，務必使這特殊現象普遍化了，以影響及於全體人類。文化的擴大、延續，全是由於許多中心點向外擴展。如同浪圈式的進行。我們看見以石投水成一波心。其波紋逐漸向外放送，造成一片很美麗的鱗波。這就是文化發展的方式。人類文化是由於許多浪圈式的波紋積累成功的。我們每個人要把自己造成爲波心，以之影響於大衆。然而波紋的動盪方式，卻是出於共通性。這樣的比喻，是就個人來說的。至於國家，卻是另有使命。這種使命是怎樣設法扶植其中的個體，使各盡其能，以充實這羣體的內容，而促進文化的更生與延續。國家既然是我們

的神經中樞。其目的在使我們的民族文化如何發展。並不像古代式或中古式的國家，僅僅爲扶植其皇朝勢力因爲要扶植其皇朝勢力，因而不能不調節其國內與國外的許多矛盾。這樣一來，個人與國家分成兩截。於是個人以外又有一個國家。若是照我們所說的近代式的國家觀念，個人與國家是打成一片的。國家意志是靠我們許多人來表達的。我們就是爲表達共通性而發展個體。國家意志得到這樣多方面的表現。纔能放出很璀璨的文化之花。每個人都知道如何強壯其身體，如何培養其精神。國家的目標，是取一種大規模的方法，來扶植其分子，使其各能對於此羣體有所貢獻。這樣的國家觀念，纔是近代式的，纔能把我們個人與羣體密切地聯結起來，以達成這個民族對於人類有所貢獻。

第六節　結論

從發生學的方法去研究社會上、歷史上許多事，都從極簡單明顯的實際事情開始。其中函蘊極少的理想成分，經過一個長時期的發展，於是事實與形式分歧。惟有加增理想的成分，纔能維持這一種形式。越到後來，形式與事實分歧更甚。由事實的必需上產生許多理想；并且爲事實的必須，

力求理想的實現，於是形式又能與實際相合，開始一種新的生命。人類的國家觀念，最初是從氏族社會中蛻化出來的。人民對於國家組織，有社會的基礎。換而言之，即事實上有國家的需要。所以一般人對於國家觀念是直接的。不過那時候的國家組織，規模狹小，眞是所謂「小國寡民」。這些小國，原本是古代的部落。越到後來，部落的聯合越多，於是從氏族制度踏進封建制度。封建社會中的貴族，有一部份必定從氏族社會中得勢份子遺留下來的。於是階級對立的情形越加尖銳化。國家的形式，爲貴族所利用，平民以下的人，視國家若贅瘤。逐漸造成貴族制度的崩潰。一般人民對於國家，依然漠不關心。後來雖然有大部分的民族中產生大帝國，一統力量是澎湃一世。有些國家利用宗教的力量去維持，有些國家專門依賴君主的尊嚴去維持。但是人民經過貴族制度以後，心目中早已把國家看作形式，把君主看作偶像，不能不維持這種威權罷了。其實並不是沒有理想的人物出現，可是眞正的法治精神，永遠建設不起來。這種情形在中國歷史上停留很久。在歐洲，也到了十七、十八世紀以後纔逐漸有變動。自從工業革命以後，事實上大帝國的內容已經脫離種姓的關係，和宗教的關係，操縱政治的是職業團體。於是國家觀念對於一般人纔轉入一新階段。人民對於國家，用職業上的關係換取古代種姓上的關係；由哲學上的概念，換取宗教上的信仰。使我們大家的

心目中，乾乾淨淨留下「我」與「羣」兩個觀念。而努力設法使「我」與「羣」相一致。這纔眞正能建設成近代式的國家。人民對於國家有一種合理的態度，國家對於人民確乎有事實上的幫助。我們的需要，必定得鞏固神經中樞，換取職業團體操縱政治的權力，造成國家的強固勢力，以調節國內而應付國外。這樣的國家，纔能適應現代的需要。否則，決不能立國於現代世界。內部先不能統一，更談不上應付外來的困難。要想達到這種水準，先要設法使一般人能感覺到有現代式的國家的要求，又不至於有強固的職業團體爲國家政府作主動者。否則，國家又要變成形式。凡是一種形式的發展，必先有事實的發展作背景。中國近代式的國家所以一時不能建設起來，原因確乎有內在的矛盾未能銷除。政治構造是仿照現代大工業國家的形式，而自身還是古代式的農業社會。一般人民所感受到的，還祇是舊有生活方式的需要。這如何能組織成功爲近代式的國家，以應付世界的潮流？至於身能有這種感覺的，還祇是很少的一部份知識份子。這一部份人的工作，就是如何領導大衆，走向近代式的國家的途徑上去。其最重要的工作，是先把近代式的國家觀念普及到一般人民的心裏去。

（註一）所引費希式告德意志國民書用馬采氏譯文

三十二年六月二十五日　於渝州南岸旅次

四　「理想」「社會」「人生」

這個題目是理想、社會、人生。我卻要從人生說起。什麼是人生？無可諱言的是一大批鐵一般的事實。人生是由許多事實構成的。但是僅僅有事實，還不算是人生。人生的意義是用我們的感情去接受這些事實，用我們的理解去觀察這些事實，所得到的價值，纔是眞正的人生。同是這許多事實，卻不能說就是一種人生。人生的意義每個人不同，這是人生的特性。不管是苦，是樂，是窮，是達，是黑暗，是光明，在每個人的心頭輕重各有不同。人生是多變的，如同一幕幕的活動電影。佛家說：「人生如夢幻泡影，」「如露亦如電。」東坡的詩說：

「人生到處知何似？應似飛鴻踏雪泥。泥上偶然留指爪，鴻飛那復計東西？老僧已死成新塔，壞壁無由見舊題；往日崎嶇還記否？路長人困蹇驢嘶！」

古代的哲人和詩人往往把人生看成苦海。陶淵明說自己「誤落塵網中，一去三十年！」也是認定人生是一種很苦的夢。這一場夢裏，可以教人做出一首有力量，有意義的詩。卻在乎作夢的人

底本領如何？永遠在夢裏的人生。也許很有意義。還是不如醒來對於夢的回憶更有意義。姜白石說：「酒醒明月下，夢逐潮聲去！」在人生的程途上需要「明覺」需要「勇猛精進」人生並不是夢幻泡影。祇要我們挺起肩頭來承擔。推一步有一步的意義。就是算作一場夢吧！也要做得有力量，有節奏。鶴見祐輔在俾斯麥傳的序曲中有一段很好的話，我把牠再來介紹給大家。他說：

夢，就只是個夢，也已可貴！

但是夢在作夢的主人心中，成爲儼然的理想而開花。幷且更進一步向外界作用着，成爲莊嚴的戰而展開時，這就成爲偉大的人生事業。

作着這種夢，夢是生而有價值的人生的第一步；將這種夢洗練、批判、分析、綜合終至構築明確的理想，理想是走向雄大的人生的第二步；於是當理想已在內心成熟之後，爲了這理想的實現，賭着生命以奮鬥和努力，這是人生完成的第三步。

我們對於爲了追求這種目標，和達到這種目標而過他戰鬥的一生的人們，稱爲過了有價值的人生的人。

是否達到了其目標的全部，這我們不須深究。我們只須在爲達到目標而戰的這事上，縱

覽着偉大的人生。

所以，初看在其目標的達到的途徑上，好似全然失敗的人們，有時反而在人生中留着很偉大的痕跡，這是緣於其趨向目標而戰的每天的純眞和熱烈的緣故。因爲決定人底價値，並非看這人底表面上成就的結果；卻在於這人底心內所發展的人格，和其人格每天在地上行進着的眞實的努力。

這種人，我們呼他作英雄，讚爲聖者，崇爲賢人，稱作偉人！

世界上的人如果都能把人生的夢做得這樣健全而有力，這個社會的質地便大爲改良了。胡適之先生說：「作夢也要經驗。」現在纔明白，這句話確切不可移。我們可以這樣說：無經驗的人生，必定是一種盲目的人生。那就免不了苦痛，而且不知道爲什麼要受這種苦痛。我們中國的哲人，自古以來就告訴我們「爲而不有。」到了曾國藩，又告訴我們：「莫問收穫，但問耕耘。」人生的意義，就在耕耘上，收穫還在其次。這種精神，非得有相當的做夢的經驗，是辦不到的。

凡是對於人生感覺苦悶的人，多半是對於社會不了解。固然了解社會不是一件容易的事。只要我們立意去了解牠也並不是很難的事。所謂「作夢的經驗」就是要對於這社會有相當了解，

并且不斷地去了解牠。這種經驗，一半要得之於實際訓練，一半要得之於書卷陶鎔。道與術是相兼爲用的。有些人從實際社會裏訓練出一種很澈底的精神，是澈頭澈尾的現實主義。這種人並不算就是有作夢的經驗。他們的奮鬬，或許可以得到及身的榮名，物質的享受。往往算起總賬來，所得不償所失。啞子吃黃連，說不出苦來。這種人最後還是有苦悶的。誰不願意有及身的榮名，物質的享受。但是「天地未濟，人類無我。」這個社會並不是一個美滿的社會。我們得求出一種最澈底的方法，先使這個社會美滿。我們的夢都應該替社會做。并且要替這個社會做一場很有成績的夢。在這夢境裏，所得的結果，或許要比實際享受的價值高些。那些意義，或許是現實主義者所不能了解的。這樣看來，要想作夢的經驗也是不易得啊！

「託爾斯泰覺得一般人太把拿破崙看作偉人，而不懷疑他的品質。而拿破崙卻正是那種自私的略取者的典型，傾注他的生命如水。」毛德在戰爭與和平的序論上卻又這樣說：

「他省略了有組織才能的人。這種人知道如何達到他的目的。但是他這麼做，主要地是由於良好的動機。這種人不是完善的。他會許獲取了多於他應得的，並且會許有掠奪的某種傾向。但在大體上，他當得起他的報酬。也許不只是當得起，並且沒有這種人，世界上便會發生

更大的混亂，而有更少的秩序。」

要考察社會，最好把託爾斯泰同毛德的兩種見解，反覆地去尋求這個社會的眞相。若用易卜生的眼光去看這個社會，自然覺得穢濁不堪。我們何必這樣苛刻呢！託爾斯泰說：

「誰在自己的心靈中有那樣不可動搖的一個善惡標準呢？他可以藉這個標準而衡量過去的人生事件！」

用這樣的方法去考察社會，或許要比功利主義者要澈底些吧？把人生價值一筆否定了的人，究竟還是沒有看穿這個社會。中國的理學家竭力提倡「物格而後知致。」這樣有聰明才氣的王陽明，也以爲格物是很難的。他說：

「衆人只說格物依晦翁。何曾把他的說用去？我着實曾用過工夫。初年，與錢友同論作聖賢要格天下之物。如今安得這等大的力量！因指庭前竹子去格着。錢子早夜去窮格竹子的道理。竭其心力至於三日，便致勞成疾。當初說是他精力不足。某因自去窮格。早夜不得其理，七日也以勞致疾。遂相與歎！聖賢是不得的！無他大力量去格物了。」

這種情形，活現出一個未經科學洗禮的心境。我們如果也用這態度去研究社會，自然不會得

到做夢的經驗。我們要明白這個社會，要先明白過去的社會，這是時間上的考察；我們要明白這個社會，要先明白許多其他不同的社會，這是空間上的考察。陽明不能格庭前竹子，用自然科學的方法，自能格庭前的竹子。幾千年不能改的君主專制，在現今的世界裏，都已經不見了。從前人都想在混亂的局面下解放自己；現在的人要想在平靜的局面下解放社會。到了「天地旣濟之時，」「人類自然有我。」從前作社會改革的人，都是採取莊子所說的：「惟止，能止衆止，」的態度。希望「幸能正生，以正衆生。」這種精神，同託爾斯泰的見解相差不遠。他的奮鬭方法，是「要從社會裏人爲的無益事變中解放自己。」有了這種事實之後，在社會裏纔埋下可以改革的基礎，和希望改革的空氣。足見俄國革命的成功，不是偶然的！

有理想的人生，纔是有意義的人生。拿我們的眞性情去考察社會，用我們的無比勇氣去接受社會的教訓。在人生每一程途上，都可以有欣欣向榮之意。就在這奮鬭的過程中，明白我們爲什麼奮鬭，明白我們眞正奮鬭了沒有。這在眞正有理想的人，眞正了解社會的人，纔眞正能了解的。我們能夠明白這個社會到了什麼程度，我們的理想便可以正確到什麼境界。我們的理想，應該是從改良人性到改良社會。然後我們的行動，可以從改良社會到改良人性。人生的苦悶，是社會與人性所

衝激而產生的。明白了什麽是人性，什麽是社會，至少可以減低人生程途上的荊棘。社會的素質是人。人人進步了，社會自然隨同着進步。陸放翁詩說：

「唐虞不是終難致，自欠夔皋一輩人。」

詩人都把黃金時代放在過去。我們要努力地使黃金時代放在未來。漢唐之盛，無非是粉飾太平。但是大家都覺得是太平。或許他們根本沒有發現什麽是不太平，於是也就覺得很太平了。眞正的理想，並不在乎如何實現目的。尤其是外界的物質享受，更不是有理想的人所急切要得到的。笛卡爾說：

「要努力戰勝自己，而不求戰勝幸運。要改變自己的欲望，而不求改變世界的秩序。而且在大體上要常常相信，除了自己的思想以外，沒有東西是絕對在自己的能力範圍以內的。」

只要我們能夠發現自我，發現眞正的社會，并且發現了人生的眞義。這就是最可寶貴的理想。我們如果眞能涵養得到這樣的境界，理想是可以實現的。只有人生而沒有理想，自然是苦悶的人生；只有社會而沒有理想，當然也是一個沒有秩序的社會。天下事都是一本而萬殊。孟子說：

「且天之生物也使之一本，而夷子二本故也。」

只要我們在社會裏發現矛盾，其原因必定是二本。古今中外都是如此。理想，人人都可以有的，看誰有興趣有魄力，就可以把這個矛盾掘發出來。

三十二年九月三十日　於渝州南岸旅次

五　歷史上的兩種法則（上）

人類有文化以來到現在，大約的說來，已經過了六千年上下。至於人類離開禽獸到現在有多少年呢？卻還未有定說。德國社會學家繆勒利爾在他所著的社會進化史裏，把人類的歷史分作原始時代、蒙昧時代、野蠻時代、文明時代。把這四個時代的總數，分作三十六份，而文明時代僅佔三十六分之一。也可見人類文明之有限了。我們現在說歷史，又是指那一個時代開始呢？這裏應該分作兩個時期。從人類知道用火是野蠻時代開始；一直到知道用文字，都算是史前期。從有文字以後到現在，算是歷史期。在這一個時期，各民族久暫不同。從巴比侖埃及到現在，六千年上下而已。人本是自然界一動物。有些生物固然已經有克服自然的意識。但是人類這意識最強。當人類還沒有知道用火的時代，人在自然界裏，眞是一個弱者。一切毒蛇，猛獸都可以欺侮人。自人類知道用火以後，人類明白自己是這一個世界裏的最強者。從後逐漸聰明起來，知道作弓矢，知道造宮室，知道造舟車，這些都算是有益於人無害於物的。還有些例如馴服家畜，知道耕稼擊殖，就能利用客觀的物，以滿

足自己的慾望了。但是還不知道利用人。因爲那時候的人，知識都相差不大很遠，環境地位都差不多，整天的同自然相搏鬬，大部份的觀念都用在怎樣克服自然上面。人類的腦筋，確實還不知道獨佔；更不知道怎樣奴役人。同時卻非常感覺到合羣的必要。一切爲羣衆的犧牲，眞是出於自願的，爲的是謀公衆的利益。並沒有人想圖自利，而從中操縱。後來到了人與自然的競爭相當成功了。私有財產觀念形成了，牧畜羣的佔有。莊園的佔有，在人們的腦筋裏都有相當價值。因爲這是用很辛苦的力量，在心身交困中獲得的。羅維氏在初民社會一書裏舉出許多證據，知道古代的共產觀念，並未高出私有財產的觀念那麼發達。人類從這時候起，逐步開始精神上的墮落了。對於自然的奮鬬逐漸鬆懈下來。奴隸的制度發現了。知識的不平均逐漸懸殊。社會制度逐漸趨向自私。一切法律也都是爲一部份人謀利益的。越到後來，相差更甚。於是開始人與人的競爭。貴的與賤的競爭，富的與貧的競爭。有些國家，富的貴的永遠得利。有些國家，貧、富、貴、賤交相推移。卻總逃不出這種循環的浩刧。於是愈出愈奇，人類中纔有開始覺悟自己的罪惡的人。有些思想比較銳敏的人，要想出來挽救這些頽敗的風氣。又有些人以爲這些事是人性之當然，無法改變的。因爲都是屈於人類的慾望。從古以來，就是如此。這些思想銳敏，同情心比較豐富的人；反教人毒恨起來，懷疑他別有作用，不惜加

以極刑，或者加以劇烈痛苦，以打銷這種救世的念頭。有些民族中甚至結成歷久不懈的團體，互相殘殺，使人性若水之就下，到了不可挽救的地步。另外有些民族，更加巧妙了。就利用這些被犧牲的人的名言，視爲經典。陽奉陰違，虛聲鼓吹，暗中仍舊是遂行一種自私的企圖。現在的社會，現在的文化，現在的人，都沉浸在這種空氣之中，並無一絲一毫翻身的消息。而且有些國家，正在那裏努力企圖把自然給人的智慧汨滅得更澈底。使這個社會裏永遠不會發現愛好自然，愛好眞理的人。

自然界裏爲什麼有人？人所負的是一種什麼責任？這是我們先要明白的問題。宇宙間一切現象都是宇宙意識的表現。這種意識所函蘊着的性能，是無盡的。可是其本質上，使函有秩序性。於是所表達出來的現象，雖層出不窮，但沒有不是按着一定的規則出現的。所以整個宇宙是一套無窮的理則。從天體運行到萬物化生，所有一切經過，就是一部自然史。這全部自然史的主宰，可以說是天，也可以說是神，乃至於說是道。都一樣的。在這主宰控制之下，一切現象在被動的次第登場，又次第銷聲匿跡的躲過去。都出於必然的理則。當人類還未覺悟的時候，也同萬物一樣，在這必然的理則之下活動着，逼迫着，向前進行。莊子說：「一受其成形，不亡以待盡」。正是把這種現象說透了。所以在人還未覺醒的時候，人的行動本是屬於天的；人的意志就是天的意志；人同天不止沒有衝突，而

且是很一致。一切萬物對於天沒有反抗。那時候的人對於大，也沒有反抗。自然的歷史本是全部協調的，無所謂矛盾。當然！譬如牛羊把草吃掉，飛禽把昆蟲吃掉，你能說不是生物界的矛盾嗎？但是這一種現象，生物自身毫無辦法。而勝利的，總是天賦較優的。這種受性不齊的現象，是生物進化現象的必然過程。草是一定敎牛羊吃掉的，昆蟲必然給飛鳥吃掉的。可是自然的主宰，也並沒有生了牛羊之後，就把草銷滅掉；更沒有出現飛鳥之後，而蔑棄昆蟲。一切還是以自然爲主宰，並行不悖。但是自然現象一度一度的層創下去，積累下去。好像自然的主宰很不滿足似的。造了一件東西之後，過一些時候，覺得不好了，再造一樣。如此不斷下去，一直到人出現了，自然主宰更沒有造成一樣比人更高明的怪物出現。於是自然界出了一種替天行道的東西。把自然界一切都控制住了。於是由自然的歷史，纔轉到人的歷史。這是在人類覺醒了以後的事。然而覺醒雖然是覺醒了，到底還沒有取自然主宰的地位全部繼承下來。這就是我們現在的情形。我們可以這樣說：當宇宙覺醒時，一切自然現象使開始出現了，逐漸到了出現人類。這時期以內的一切現象，都應歸入自然史。自從人類覺醒了之後，有語言，有文字，有記載，然後產生人類史。歷史是宇宙意識的反映，也是人類意識的反映。一切萬物有生之樂，而不能自覺生之樂；唯有眞正覺悟了的人類，纔能自覺有生之樂。就是孟子所

說的「反身而誠，樂莫大焉。」從人類的覺醒，到人類的覺悟，是經過一個很久的時間。這個期間以內，人總是同自然發生衝突。這就是證明人並沒有覺悟，不明白自己是在替天行道，不明白怎樣纔可以合於天而侔於人。人類幾千年的歷史，都是在這樣混沌的狀態下匆匆的過去了。人們都不知道自從宇宙間有了人類，宇宙便開始能反省自己。這種反省能力，又要從人類的自覺開始。到人類開始領悟其自身的力量就是宇宙的力量時，那纔眞正能控制住一切，并且能控制住自己。所有光華燦爛的歷史，便從這個時期開始。於是自然也不會同人類相衝突，并且相得而益彰了。

在過去的歷史上，豈止人同自然相衝突；而且人同人更衝突得厲害！這是什麼緣故呢？原因是人類還祇有覺醒，並沒有到覺悟。人還祇能夠盲目地任意地使用自己的一切機能。並沒有能夠控制自己的機能。換一句話說：人類還祇能夠運用他們的一切機能去控制自然，而自然卻也未能控制得住。不僅忘記掉控制自己的機能，恐怕還是盲目地損毀自己的機能與自然脫節，因此產生許多矛盾的現象，而自己反苦惱了自己。這也是人類過去歷史的一般現象。自從有人類以來，人們總是不斷的想方法去控制自然。但很少有人能夠發現自然的法則。這種法則，直到現在還是控制人類而運行於歷史之內，這便是歷史上的自然法則。可是人類的知慧是逐漸生長的。在這生長的過

程上，每一時代有每一時代的成就。這成就雖然不背於自然法則，卻並不等於自然法則。也可以說這是人類的幼稚見解所積累成的果業。經久了，這果業便成功爲法則，就是所謂歷史上的人爲法則了。人爲法則既非自然法則，於是乎同自然法則相衝突，而造成人生歷程上的自相矛盾。矛盾愈甚，距離自然愈遠。人同自然脫節的經過，就是這麽一回事。自然法則以理性作基礎。人爲法則呢？以欲望作基礎。所有人類中的社會，其組成的經過，都是二元的。就是理性與慾望分佔勢力。理性佔勢力的時代，世界太平些；慾望佔勢力的時代，天下混亂些。但是長期的交戰，是理性同慾望的衝突。就大部份說來，人類過去的歷史是在一個爲慾望所控制的社會上產生。因此也產生了一種爲欲望所控制的文化。慾望本來就是自然，所以人類的文化，早先也是較接近於自然法則。這一時期，我名之爲舊文化時期。在沒有社會組織以前的歷史屬之。到有了社會組織以後，歷史上便產生了新文化。因爲人類未能深明自然法則，卻不能不控制自然。於是人爲的法則便起來了。人類智力高了一些之後，覺得不能沒有社會組織。既要社會組織，便不能不按照一種法則。於是人類中自認爲先知先覺者，首先出來定了許多辦法。這些辦法都是想控制自然的。所以人爲法則都是一種強迫的手段，硬要大家合於一種規律。使許多智力不同的人，按照一種辦法，在一時一地可以發生效驗的。但

是歷史過得很快，社會不停的在變。某一時某一地可以發生效驗的辦法，一到時過境遷，便成了障礙，而這障礙仍舊可以發生力量與事實發生衝突。可是人類既然生於大自然之中，自然法則仍舊可以左右人。這不能控制自然的人爲法則，事實上還是受自然法則所支配。因此生出重重的矛盾，重重的困難。這裏面不外自然法則同人爲法則的衝突，及人爲法則同人爲法則的衝突。一部人類史就在這樣矛盾中消逝了。赫胥黎在天演論裏說：「自然界唯有天然淘汰之法則流行於其間。而人爲界祇有文化競賽，而無弱肉強食的事。」這段話是要加以補充的。弱肉強食的事，在人類社會裏到現在還有。眞正的文化競賽，是在未來人類社會上纔能眞實發現。因爲那時候的人爲法則，纔眞能與自然法則相吻合。人類的歷史，就是一部促進人爲法則使之切合於自然法則的歷史。

五 歷史上的兩種法則（中）

人是在自然法則中長育起來的，但到了人類覺醒之後，又感到自然對於人類有許多壓迫。當然，這種感覺動物也是照樣有的；因爲智力不如人，其所感之程度也遠不如人。比方說：感到體膚受氣候壓迫，動物便長了毛羽。冬天到了，細毛羽長厚些；夏天來了，脫掉一些毛羽。這都是對於自然的一種反抗。這種反抗精神，在人類中表現得分外深刻而複雜。在開始第一個階段，人類反抗自然也同各種動物的辦法相差不很遠。不過人類把反抗的程度加深。這就是所謂征服自然。荀子天論篇裏說：「大天而思之，不如物畜而制裁之；從天而頌之，不如制天命而用之。」這是可以代表初民時代人類中的一般思想，並非到了荀子纔獨創出來的思想。在這一階段裏，人對於自然，把牠看作與人類相抗的客體。寒暑、風雨、林莽、幽谷、毒蛇、猛獸，於人類都是不利的。總要想法把他克服。樣樣都想出辦法了。就中最足以代表克服二字的精神的，是馴擾家畜。這件事的成功在人類史裏要佔去很長的一段時間。養成人類征服自然的特性。這一特性的弱點，是把人與自然分開，把一切客觀現象

都看成比人低許多級。人所定出來的辦法，高於自然已有的辦法。乃至於人與人之間，也形成不平等的階級。因馴服畜類，而奴役人類的現象也都逐漸發生了。這一現象可以逐漸養成否定客觀價值，而極端放縱其主觀價值的趨勢。這不是由征服自然，而人性反離開了自然嗎？根據這一趨勢所產生的文化，是從野蠻時代開始，直至文明時代的中期，這一期間內的社會組織，都是便利於一部份人的，不是便利於大多數人的。所以征服自然的根本意義，是發展主觀。也可以說所征服的是自然之一部份，對於自然的另外一部份，是取放縱的態度。自然是不可征服的。我們現在所謂征服自然，都是就一種特殊現象立說。若拿全部價值來說，又有不同的見解。可是用征服的態度對付自然，這正是不了解自然。就以馴服家畜一事來說，也要相當了解物性，纔能收到馴服家畜的成效。這還是指人對於動物而言的。至於人對於人，更不可以言征服。動物的能力，僅僅到了知道謀生活；卻不知道如何謀生活，爲什麼謀生活。所以被征服了。人呢？有許多人是知道如何謀生活，爲什麼謀生活的，纔不至於被人征服。從征服自然一觀點出發的文化，在人類歷史上起了許多波瀾。也曾經在文化上產生許多可歌可泣的史實；而引入我們到了另外一種境界。使我們知道我們自己的不完滿，而向前邁進。

人類對於自然的知識多一些，也可以多知道一些自己的事。以前克服自然的方法雖多，而事實上並未能眞正控制自然。這正是證明人類並沒有能了解自然。所以人類的知識稍微進步一點，就踏入第二階段。在這一階段的趨勢，是利用自然。當漁畋狩牧的知識獲得以後，人類中的先覺，也開始知道聚殖。利用土地的肥瘠，天時的冷暖，培養各種植物。自從農業發達以後，人類主要的食物，已經是植物不是動物了，這是人類利用自然的大收效。這一期間也經過很久長。在這久遠時期裏，人類明白自然界一切都可以互相補益。人與自然是可以得到調和的。同時，又逐漸明白人爲法則必須與自然法則相調和。在比較早期的，就是改變征服自然的態度爲享受自然。人類把自己的欲望，逐步減低，一切利用自然的收入爲滿足。這種態度優裕的社會。孟子梁惠王章說得很好。「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。」這樣的社會，在歷史上稱爲中世。以農業作中心，這時人類的文化，以藝術爲最大成就。其作風是抒情的，悠然閒適，能使我們的欲望淨化，這樣利用自然，雖是部份成功；但並未眞正深刻了解自然，并且大部份還是以不求甚解的態度處之。不能眞正澈底了解自然，就不能眞正利用自然。因爲澈底明白客觀，纔可以輔助主觀的發展。人類對於明白客觀的企圖，從很古的時代便開始。到了最近幾百年內，

纔逐漸發達，這就是科學。藝術的功效，淨化我們的感情，使欲望恬靜下來，合於自然界所能夠給與的條件。科學呢？是竭力要明白客觀的實況，盡量發現自然界的能力，以滿足我們的欲望。從前人在一兩個月的旅程上，可以得到吟咏詩歌的機會。我們現在幾個鐘頭可以到達。人類利用自然的本領，到了現在，相當可觀了！但是自然的潛能還很豐富。最近科學上的趨勢，已經逐步由明白客觀的自然力，轉向明白主觀的自然力。等到自己澈底明白自己的潛能之後，那時候的文化，又要開始轉向了。我們現在所以未能達到這種境界，有好多種原因。第一，是文化教育未能普及而深入；第二，從前所遺留下來的人爲法則，並未能適應於大多數人；第三，一般人未能了解人爲法則是如何積成的。所以說，現在的文化，並未開始設法了解自己，也並未開始了解人爲法則的眞相。在這樣的狀態下，就是利用自然的功效，也僅僅達到客觀境的一部份而已。科學的發達，造成一種趨勢：越能利用自然，越能控制自然。於是專力向客觀境進攻，以減輕人對於人的競爭。不會向自然索取利益，祇知從人類的一羣內互相剝削利益，這是人爲法則的大病。如果能眞正利用自然，逐漸地會將人爲法則合於自然法則，假定更進而控制住主觀的自然力，其收效必定更大了。

在上面所說的兩階段裏：第一階段，是從自然法則走向人爲法則的時代；第二階段，是從人爲

法則反回自然法則的時代。卻並未走通。因爲利用自然還不是澈底的辦法。不論征服自然或利用自然，都未離開對於自然不了解的狀態。所以人類過去的文化，缺陷仍舊很多。人之可貴處，不在於征服自然，或利用自然以自利。在於如何能使人類充分的表現自然力。最有意義的歷史，是人類充分的表現自己，同時也是充分的表現自然。這一趨勢，從人類有文化以來，早已函蘊在歷史之內。從前沒有很進步的自然科學，人們不知道征服自然的程度，一定要達到適應自然。到了這第三階段，纔能算眞正實現目的。也可以說：務必體會到人爲法則一定要合於自然法則。所以便有人把純任自然當作適應環境。這便是過去的人對於適應自然一階段的領悟。莊子說：「余方將與造物者爲人。」這句話裏的「造物者，」就是自然法則；使人爲法則合於自然法則，就是「與造物者爲人。」所以莊子的方法，是「游心於淡，合氣於漠；順物自然，而無容私焉！」這還不是把人爲法則提高到同自然法則相合嗎？但是就這種境界裏體會來，不止一般人做不到，而且一般人也沒有辦法做到。因爲這種內發工夫，要有相當修養的。所以適應自然這一階段，在歷史上不是普偏的，是很少一部分人所特有的。我們現在是希望一般人全都能達到有「適應自然」的能力。這一趨勢，現在可以開始了。爲什麼呢？歷史上的人爲法則到了現階段逐漸改進，所有的社會組織，教育制度，都已相當

的達到透入全民生活的境界。在從前毫無覺悟的人，到現在都逐漸開明了。一個人能够做到有明白自己的力量，明白自然的力量，明白社會的力量，便可以知道怎樣適應自然。這不是內證工夫，這是全靠客觀境界的逐漸改善，使我們大家都得到適應自然的機會。在我們現在的人看來，怎樣算是適應自然呢？就社會組織一方面說來，凡能合於羣體與個體平均發展的辦法，是最合於適應自然的社會組織。因爲從前的「國家」與「個人」，不是「全」與「分」的從屬關係；而是「彼」與「此」的相對關係。「羣」與「我」，照理不能相衝突的。可是在從前的國家裏，個人的利益，雖不至全部被忽視；若想在這樣的社會裏發展個性，是很難的。像這樣的社會，怎麼可以談適應自然呢？要想大家都能適應自然，必須有三項重要的條件。首先是科學發達。一切內心的阻礙與外界的阻礙，都有科學的方法，很自然的排除掉。其次，有一個很堅固而健全的社會；使羣能爲我盡力而我也能爲羣盡力；使羣己各能健全發展。第三，便是藝術發達。使每個人的心境，都能從實際的紛擾中超拔出來，不至起人與人之間的無謂爭鬬。總而言之，由客觀境種種幫助，以達到自我的解放。然後使「我」與「羣」，「羣」與「自然」之間，成一直接連繫貫通無礙。人類文化走到這一地步，眞正能够得到適應自然的機會了。這是人類的幸福，也就是個人的幸福！

五　歷史上的兩種法則（下）

歷史上的法則，不外前舉兩種。自然法則是隨着人類降生以俱來的，人與動物一樣爲自然力所支配。在初民時代，人類智力未發達，雖受自然所支配。卻沒有別出紛糾，感到人與自然的衝突。到了人類智力逐漸發達了，一面感覺人應該奮起擺脫自然的束縛，一面又因爲智力未到極度的發達，而想出許多幼稚可笑的方法，既不能順應人性，也不能適合自然。平添出一些不澈底的辦法，以束縛自己。這是上面所說的人爲法則。這種人爲法則，並不是絲毫不與自然法則相切合。不過卽有相合，也是偶然的。老子說：「天之道，損有餘以補不足；人之道，損不足以奉有餘。」「天之道」是自然法則；「人之道，」是人爲法則。老莊一派是非薄「人之道」的。因爲「天之道」是合於自然，也可以說合於理性。「人之道」是反於自然，也可以說是反理性。從中世以來，反理性的「人之道，」卻風靡古今。易經上也說：「裒多益寡，稱物平施。」這當然是合於理性的「天之道。」但是到了人爲法則佔勢力的社會裏，再來執行「裒多益寡，稱物平施，」便會引起很大的矛盾。其問題是在於

天之道的損有餘以補不足是自然的，人之道的損有餘以補不足還未能盡合於天則。歷史上的各種衝突，都是淵源於此。因爲人類中的有餘，並非全都是天然的。例如：體力、智力之不齊。其中大半是人爲法則所造成。凡是富貴貧賤的懸殊，出於天然的部分，不如出於人爲的部份那麼多。而人類一般的勢趨，都是維持人爲的法則，而忽略自然的法則。於是越到後來，越因人爲法則的不平均，促令人性裏的天則也發生厚薄多寡之懸殊。因物力的不齊，而產生智力上的不齊。這也是人爲法則影響到自然法則的弊病。可見社會上的不平等，都是人類自己造成的。到了這樣的地步，再來執行「損有餘以補不足，」便又引起紛糾了。可見要想人爲法則重反於自然法則，務必在社會組織進步了，適合於改造人爲法則的條件之後。這種條件是什麼呢？就是發現「社會理性。」「社會理性」在羣衆心理之內。先來改造羣衆心理，然後社會組織纔能眞正可以改造。科學愈發達，人類了解這社會的能力越加增進了。於是改革社會的辦法越加妥當。我們現在最重要的步驟，是設法把羣衆開明起來。但是有人要問，人類的智力進步了之後，社會理性是否立刻可以發現？這當然還是有困難的。這個問題的焦點，在羣衆的智力到了何種程度，纔算是眞正開明。例如：德國人的知識水準已經相當高了，但並不能說德意志民族已經如何開明。羣衆開明，同社會理性的發現，有絕對的關係。

但尋來的知識水準，與社會理性之發現，卻僅有相對的關係。英國之所以比較的開明，原因是英國有六七百年的太平世界。社會能夠保持長時期的秩序，是發現社會理性的必要途徑。中國歷史上有五百年以上的朝代，沒有一百年以上的眞正太平世界。所以中國並未發現社會理性。現在剛剛有一點兒開端而已。我們務必好好的把這一線光明放大而延續下去，中國的前途是有希望的。

人性，照理是合於自然法則的。但是人爲法則也是出於人性。這是人性裏逐漸添入反乎自然的因素。所以莊子說：「无以人滅天。」什麼是以人滅天呢？莊子的解釋是說：「牛馬四足，是謂天；絡馬首，穿牛鼻，是謂人。」又說：「天在內，人在外。」上兩句的解釋，我們是很明白的。後兩句的解釋，還要加以說明。所謂「天在內」者，是說我們人性裏本有的自然天則。所謂「人在外」者，就是說我們人性裏之合乎人爲法則的，都是後起的；同外界一切接觸之後，所學來的，所以人性中有一部份是從歷代積留下來的已往經驗。這裏頭有許多積非成是的因素。所謂人性的厚薄、善惡，就拿這一點作區別。莊子又說：「內直者，與天爲徒；外曲者，與人爲徒。」所以莊子寧可「畸於人而侔於天」這正足以證明自然法則是合於內直的。「內直」，就是與「天則」相合。「外曲」，就是「人爲法則」，所以不合於自然，而反乎天則。科學是發現天則的學問。惟有「內直」者，纔能有所發現。「外

曲」者，爲什麼是人爲法則呢？因爲外曲者總是捉住人性上的弱點，利用已成的習慣，所以與人爲徒。積久了之後，總是想保留人性上的弱點，與自然天則相抗。中國學者中有許多位主張「復性」就是把人性裏所有畸形的、變態的，使之復歸於本然。但是怎麼樣復性呢？開頭要知道的是人性中之反於天則的成分，是多少年從環境裏磨練下來的。要想改造人性中的畸形分子，還是先從改造環境着手，纔有希望。我們在前述好幾段裏已經說到了。不過我們還有一種方法，就是自己用反省的，內證的工夫；逐漸把這畸形的、變態的、成分排除掉。所以在這樣的社會裏，教育方法要特別着重思想的訓練與感情的涵養，努力同自然相接近。英國詩人羅斯金在「給最後者」一本書裏也說到人類的勞動生活。例如：耕種，或手工的生活，是有價值的生活。中國歷來的基本政治思想，也都以重農輕商爲主要政策。因爲從中圖利的念頭，可以造成許多罪惡。這種行爲，是人爲法則的精神，也就是人爲法則的缺點。而農人工人的生活，都是自食其力，天之所受，沒有一點侵剝別人的行爲在其中作祟的。資本主義的社會，是商人階級稱雄到了極點的時代。不論唯心論者，唯物論者；不論社會主義者，或宗教家。如列寧與甘地之類。沒有不在那裏咒咀資本主義，而想法在這種制度上謀改革。其所想像中的未來社會，都是合於自然法則的機構。歷史上的人爲法則，都是就已成制度的弱

點上，逐漸擴充開來的。越到後來，越同自然法則相衝突。也可以這樣說：人爲法則積累越久，使我們所感到的矛盾越多，而人爲法則的崩潰也愈近。人爲法則是必定會崩潰的，因爲教育普及了之後，一般人的理解力也會增進，自然在內心生活裏會同人爲法則相衝突。這不止有修養的人是如此，逐漸會到了人人都有同感。這是就已往的趨勢上也可以看得出來的。科學發達了之後，到處需要理解力。逐漸養成人人都得實踐規律。否則，便會同現代式的社會相矛盾。從前的政治格言，是「民可使由之，不可使知之。」現代的政治趨勢，乃至外交也有公開的必要。這一句話，在目前還不會有人相信的。但是將來總有一天，會有事實來作證明。人性之愛好自然，與政治之合於天則，恰恰是成正比例。到了這樣的境界，纔會眞正了解，從前需要有天才，有毅力的人下很克苦的工夫，纔能做到的事，將來必定會是人人所能做到的一件極平常的事。

我們在過去的歷史，同現在的社會裏，發現兩種法則。幷且知道這兩種法則是相衝突的。到了目前一階段，衝突越加尖銳化了。若再仔細一考慮，又可以發現人爲法則同自然法則一定要合流。因爲人爲法則的根本精神，也是在那裏設法適應自然。其所以不能達到適應自然的目標，反而造成與自然法則相衝突的現象；其原因是這種人爲法則本身未到成熟時期。可是在事實上，已成爲

習慣或制度發生力量，所以使人感覺與自然相衝突。人類是不斷進步的。其進步的趨勢，是促令人爲法則不斷改革，逐漸到了合於自然法則。又從另一種的看法說來，人類所受文化的陶養，各民族不同。即在一民族之中，也沒有達到人人都眞能受到文化的陶養。於是這文化水準不相同的社會裏，所產生的人爲法則，當然不能全部合於人性或天性。更從文化進步的階段上看來，一定要達到科學發達，破除自然障礙的能力確實迅速生效了之後。在外界說，如交通發達，從內心說，如自制能力；都是加速文化進步的必要條件。到了這些條件全都充足了之後，由人類自身上的情感平衡，而達到社會制度上的分配平衡。那時候自然會發現社會理性。在這一期間內，人爲法則就會同自然法則相切合。所以人們努力向內用工夫，會發現自己心的力量，與自然的力量相切合。在科學上多用工夫，可以多發現一些自然法則之內蘊。於是無形中內外兼攻，使人爲法則逐步改善，同自然一絲一毫沒有衝突。那時候的人心，那時候的社會，都呈現一種悠然閒適的態度。同目前一些富人的居安逸樂，是大不相同。富人的安居逸樂，是剝奪了別人的機會，使自己安居逸樂。安居逸樂，給一部份人專利起來了。而且沒有內心修養的人，光是想安居逸樂，這種安居逸樂是病態的。換而言之，沒有充份修養的人，不止不能謀生；甚至不能自尋眞正的快樂。自己的快樂，要從大家能夠快樂的時

候，纔能眞正獲得的。所謂人爲法則合於自然法則的境界，就是從前人所謂天人合一的境界。現在的社會，當然距離這一境界還很遠。有心人既然自已明白了，務必力促其成。雖然大家不能了解，那至於還出來反對。那末先知的人，務必放棄現世的快樂，以身作則。可見「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」是有心人必須實行的格言，這是一種科學的宗教，也可以說是宗教的科學。

三十一年十一月三十日　於渝州南岸

六　傳統與眞理

傳統的威力很大，一般人無法違背；但在我的心頭，覺得眞理的威力更大。假定傳統的威力眞大的話？必定是函有眞理的部份。如果以指鹿爲馬作傳統，其威力不會很大的。傳統勢力對於社會有貢獻嗎？有的。也是在函有眞理的部份。傳統是一種保守勢力。對於過去文化上的優點，能夠保存；但是傳統之中也保存許多汚點。拿人類生理上的機能看來，保存眞的、善的、美的，排除假的、醜的、惡的。再換轉來看人類的心理表現於文化方面的，凡是眞的，美的，善的，似乎很難保存。往往把假的，醜的，惡的，保存得很久。這是什麽緣故呢？因爲眞理很不容易爲一般人所了解，人性沒有普遍的改良之故。但是說一般人沒有了解眞理的能力，卻又大不然。比如說：不做漢奸。是至高無上的眞理。若是說，一般人必定要加上一重束縛，纔不至於做漢奸，這也有一部份眞理。不過有許多人，可以不必如此。假若說，一定要教這一部份人也套上一種束縛，纔算是不做漢奸，必定爲有識者所笑，而世界上決也不會有這樣的事。惟有愛好眞理的人，纔能了解傳統中的眞義。傳統中的頑固勢力是成見，不

是眞理。愛好眞理者，必定要爲抗拒這種成見而奮鬬。一個有生命的民族，必定有許多爲眞理而犧牲的志士。這些接二連三爲眞理而死的志士越多，越可以看出這民族生命力之強。假定一個犯了罪的人，早該死了，如果現在一轉念爲眞理而死，其功效與志士仁人的行爲相同。所謂士大夫階級，總是善於保守，其所保守的，應該是眞理之部，不是成見之部。如果士大夫階級把自己弄得如輭體動物，聽憑成見作引路明燈，存心躲在黑暗裏貪生怕死。這便是南宋南明的局面了，傳統的好處是要我們保存眞的、美的、善的，趨向更眞、更美、更善的境界。現在世界科學昌明，一日千里，如果用一個落後的民族，懶洋洋地在後頭跟，也可以到滅亡的。 孫中山先生說：應當迎頭趕上。

一個人做學問同做人，都要時刻希圖孟進。這是表現一個人生命力之飛躍。好像一個被繩索綑住的人，必定要使用全身的力量，把繩索迸得粉碎，向前躍進。一個民族的更生，也要如此。綑人的繩索，如同傳統中的成見。眞理，便是奮進的生命力。我們務必設法點着傳統中所含有的一部份眞理，使牠燃燒起來，把傳統中的繩子燒斷了，而滾入眞理之流。這纔是民族更生的澈底辦法，我們爲什麼要擊碎這傳統的繩索呢？因爲傳統中的成見給我們許多洗不掉的流毒。這流毒開頭是愚昧所造成，而託保守的美名苟且圖存。人總是愚昧的多，或者每個人的童年總是愚昧的，尤其是無知

識的婦女。傳統勢力便在這愚昧時代，先將這些愚昧無知的人裝入圈套。於是又利用這一點愚昧，來製造更多的愚昧。又加上狠毒的方法，惡辣的手段，刼持知者，使眞理永遠無實現的希望。經過這樣的控制以後，一個人便失卻獨立性了。非得依賴傳統勢力不可了。日子越久，人便不知不覺地養成一種奴性。覺得作了奴才以後，生活反而有保障了。於是逐漸造成不以作奴才爲恥。那一個人暴力最強，便是那一個人作實際上最高的權力。使國家社會永遠爲暴力及奴才所統治。這便是專制政體、軸心勢力所以造成的緣故。這暴力的傳統，造成圈套，使一個愚昧的人入陷穽，雖然其心可誅，竟而逍遙法外，這些愚昧的人，於糊裏糊塗中犯了罪，反而自怨自艾起來，覺得受了設想不到的刑罰，弄得一般人祇知道尋求肉體快樂，特別看重外門面，把精神生活喪失得一乾二淨。祇要面子過得去，什麼壞事都可以作，於是貪污之風水不能改革，幾幾乎要變成不貪墨便不算是人。等到這些愚昧者逐漸老成了，知道從前是上人家的當，於是起了兩種心思。一方面希望報復，一方面也如法泡製，來謀害後一代的人。如此不斷的毒害下去，視爲當然。如果有人出來反抗，必定用危言聳聽的話，破壞他的名譽；想盡方法來陷害他。造成種種階級，即使有道得志的人，也永遠無法違越。日子久了，社會裏的人聰明日塞，愚妄日增。互相衝突牽掣，爾虞我詐，這便是一團黑漆中的矛盾。所謂傳統

中的成見，即是愚昧，依賴，矛盾，三種原素交織而成。把一個民族的生命力耗蝕淨盡。作繭自縛，諱疾忌醫，所以要想一個民族更生，務必有人不避強暴的勢力，大聲疾呼，澈底湔除，或者可以使人類同登於仁壽之域。

社會總是進步的，如果聽其自然發展，日子久了，也會達到理想的境界。不過這是不自覺的，被動的前進。在一個有創造力的民族，該應有先知先覺者出來領導，使我們大家自覺地前進，加速達到理想的境地。因此知道，傳統中有一種潛藏意識。這種意識是反傳統的。這便是傳統中所函的眞理。好像一個怎樣壞的人，也有反省悔悟的能力。一方面爲生命的衝動所束縛，一方面又想衝破這束縛。由是我們知道，心力上函有變性與理性兩種力量。這兩種力量見之於傳統勢力者，也形成兩種相反的心理。這心理是矛盾的，卻成了相反而相成的作用。我所說傳統中本函有改革的作用，便是這種眞理的表現。所以傳統是有可變性的，並不是一個死的東西。因此社會也不斷在進步。但這是不自覺的，被動的，甚至可以說是盲目的。歷史上的傳統，都是受盲目者所統治。在維持現狀之下前進。因而在民族的生命力上，所受到不必要的損害太多。如果換以自覺的理性來指導社會改進，便可以按步就班的到達理想的境界。自覺的理性，即傳統中所函的眞理。祇要有力量者把這一點

理性觸動，其作用極大。所謂以毒攻毒的方法，毒的名稱雖然相同，而確有自覺與盲目之分。孔子說：苟志於仁，無惡也。便可以解作用不合理的手段達到合理的目標。有眞正合理的目標，纔可以用不合理的手段。合理的目標是仁。孔子說仁的話很多，到了這一句，算是達到頂點了。仁者不是輕易可以做到的。如果眞正確實是仁，纔可以一切無惡，一個人摸摸他自己的心，能平靜若水，不存一點私見，這是仁者的起碼境界，有了這一點公平心之後，纔不至忽略大多數，又不會隨便犧牲少數人的利益或意見。更進一步，便是克己。到了重要關頭，能夠犧牲自己，卽所謂殺身成仁的精神。再進一步，仁者有不斷精進向前的毅力，所以仁者必定是一個創造者。因爲眞理是時刻在前進的程途中活動。惟有成見，是永遠落後的，不進步的思想。眞能是一個仁者，便可以利用傳統勢力以達到眞理的要求。

社會的自覺由個人的自覺開始，但個人的自覺，也分成兩種。一是無意識地自覺，二是有意識地自覺。譬如科學家，藝術家，對於眞理的貢獻，能夠促使社會無形進步。從發現眞理方面看，可以說是自覺的；若就改革社會方面說，卻是無意識的。至於有遠大眼光，能切實力行的宗教家，哲學家，教育家，社會科學家，存心促使這社會進步。他們的自覺，是有意識的。一個人的自覺心所以能夠影響

社會，全在於言行一致，表裏無礙，理論與實際盡可能的範圍以內使之相合。最重要的表現莫過於捨棄肉體上的自由而努力取得精神上的自由。纔能實現眞理確實達到個人的自主。社會的自主，是先由積集許多個人的自主，然後纔能眞正達到的。眞能實現理性的人，是社會裏的血淸。以毒攻毒，卽是有血淸，纔可以驅除傳統中的成見。其作用之大者，是指導社會踏上眞理之流；小之，可以發生擴毒作用。中和傳統中的成見，使這社會不至於內潰。一個社會的健康與不健康，全靠這擴毒血淸是否合於分量而定。若是傳統勝過眞理的時候，社會雖然可以盲目前進，但是必定要這社會已經踏上全人類進化的洪流，纔有共同向前的希望。或者這社會的蘊藏力很雄厚，地大物博，人口衆多。因爲一個社會如果任其盲目前進，所起的同化作用必定很強烈。這個民族的力量如果不深厚，一旦失其調節作用，必至無力而滅亡。自古迄今，多少滅亡的民族，都是這項原因，一個有理性自覺的人，必定知道養生，能夠使他的起居飲食作息言行，照一定的目標進行。日子久了，使會加速地進步。一個自覺的社會，也是如此。知道取得適當的營養，逐漸前進，使逐漸造成統一的力量，解除社會內在的矛盾，以眞理取得傳統的地位而領導民族更生。在鞏固以理性指導社會，不以感情鼓動社會的原則之下，朝野共同向前奮進，便是自覺的社會改革。

理想總是與現實相對抗的，如同傳統與眞理相對抗一樣。現實卽是傳統的代表。固然，有時也是推翻傳統以後的現實、傳統之所以能存在，當然有原因。這原因，便是傳統將就現實，所以能存在。傳統的保守力很強，所保守的甚至是幾千年以前的習慣。經過後人曲意利用，也有變質的地方。但大體說來，傳統總是將就現實的。傳統與現實所以結成不可解的因緣，就因爲傳統是將就現實。現實的問題不容易打破，於是傳統的保守力量也非常之雄厚、因此而爲社會進步的障礙。於是歷史上每到改革的時候，傳統與革新二力所引起的衝激很利害。殺人流血很多。其中無謂的犧牲，影響到民族的生命力同創造力很大。理想當然含有眞理，至於傳統與現實呢？也含有眞理。凡是眞理，都是不矛盾的。那末傳統與革新，理想同現實，爲什麼要起衝突？所以有衝突的緣故，是在乎成見，並非眞理、有人必定要說：成見也是眞理。爲什麼呢？因爲成見是一種事實，凡是事實都含有眞理的。這話也對的、但是成見也含有愚妄的資料，而且大部份的成見，都發自愚妄、愚妄的人所看見的，是現實的靜態，與有限的活動，假定知道現實也是變的，傳統也是變的；不是有限的活動，也是一種無限的活動。能夠看到動的，變的一面，便不是成見了。這是解除衝突的最好辦法、因爲有成見的緣故，所以傳統不止能保守善的，甚至保存了過去很多的惡而眞理卻含有未來的生命，創造善的，揚棄惡的，

因此社會可以得到加速進步。使惡的成分逐漸地減少。理想固然是人類生活的指針，人世間的明燈。若是把理想應用到實際，又不能不爲現實所轉移。傳統與理想是兩極，而眞理同現實是用以調節這兩種相對力量的中和劑。傳統和理想都要把握住現實中所函的眞理，纔能存在。過去是現實的因，即是傳統中所函的眞理；未來是現實的果，便是理想中所函的眞理。抱定傳統，一定無進步；固執理想，很不易實行。認定現實的靜態，必定不知變化。惟有以眞理爲出發點，既可以破除成見，又可以得到有普遍性、客觀性、統一性的創造能力。

創造力怎樣得到呢？惟有看透現實而得到眞理的人，纔會有的。讀書盡性，固然可以得到眞理；而經驗體察，也一樣可以得到眞理。確切認識眞理的人，一定有創造力。凡是偉大的人物，有權在手，更需要哲學思想，遠大眼光，纔可以充實仁者之心。換言之，即是充實創造的能力。有創造力的人，不論爲學、處世、從政，隨時有新見解，有新境界。這樣的人，一定不忮，不求，獨立不懼。便可以觸處逢源，而有無窮的進步。凡是成見，都是忮與求所造成的。傳統所以爲進步的障礙，也是忮與求在其中作怪，從傳統中解除了忮與求的成分，所賸下來的便是眞理了。忮與求是低級的生命力，創造是高級的生命力能夠從傳統中抽出不朽的成分，便是過去創造力的結精。即是傳統中可以保守的部份。成

見未有不自私的，自私卽是忮與求的精神。凡是專靠鈎心鬬角，纔能維持生活地位的人，其創造力必已涸竭了。卽莊子所說的「哀莫大於心死，而身死次之」因爲所賸下來的便是低級生命力所產生的低級興趣。他的精神生活，可以說斲喪無遺了。惟有依賴傳統，苟延下去。一個民族中如果充滿了這些人，而不設法培養新生命，這便是用傳統殺害眞理，但是眞理永遠殺害不掉。不過在現象界起了一時的生滅而已。這種生滅現象如果逐漸多起來的話，又可以衝激出火花來，使眞理更加明顯而永存。凡是一個偉大的民族裏，有生命，有志氣的人，必定很多。所以力量非常之雄厚。能夠前仆後繼的爲眞理而奮鬬，把傳統中所涵的眞理激動起來，使牠前進，這便是從傳統中汲引出未來的世界。於是社會卽可以得到永生。能夠把握住這一點的人，便是繼往開來的偉大人物了。

三十年九月十八日　於渝州南岸旅次

載三十年十二月再生旬刊

七　民族更生之理論

近百年來我們中國民族把幾千年來積存下的弱點都暴露無遺。對內說，是政治上的紊亂局面無法改善；對外說，是與世界文化潮流脫節。大家都覺得這是中國民族衰老的表徵。自從國民政府成立以後，一切現象又有一些欣欣向榮的氣概，於是纔聽到自力更生的論調。專就中國文化史的變遷來看，從宋朝以後，中國民族是有點兒老態龍鍾了，就漢族一名詞的內容說，歷代有新的血液加入，無形中逐代在那裏更生，這是中國文化史上一重大事實。而另外又有一重要事實，即是數千年來我們中國的生產方法並沒有嶄新的改革，因而一切生活方式也停滯不進。換一句話說：我們中國民族的內在的力量並沒有得到深刻鍛鍊的機會，不能把她的蘊藏力盡量表現出來因循到最近百年中我們所受的痛苦是夠多的了。同時因受到西洋新生產方法的影響，使我們的一般生活方式起了急遽的變化。這種新舊磨擦的結果，自力更生的意義和趨勢，很明顯地表現在一般社會現象之上了。

能力不滅說在科學上是早已承認的事實。在物理方面，證實力之永存的方法乃以轉換的現象來解釋；至於心力的永存，則以感應的作用來說明。眞美善是心力表達的三方面。其見之於文化現象者：是科學、藝術與宗教道德。不論這幾方面文化現象的表達途徑如何不同，而其中有一共通事實，即心力的永存，完全寄託於感應，而感應力之大小，則視乎這眞美善三種力量之深刻與偉大的程度而轉移。有了感應作用，纔能發生文化上開風興起的美德，於是人類文化纔有一代一代增進的可能；這即是民族心力傳達於不朽的證明。心力的永存即於此可見。至於社會上一般人，都是局促於外生活的束縛，一生一世爲衣食住所困，心的力量失其超越性與創造性。然而這種羣衆的苦惱，也是一種力量。這種力量，可以推動文化上的革新，不過這革新大業則寄託在出類拔萃的政治家、科學家、藝術家、宗教家身上。他們的心力表現的確非一般人所可及，一切科學藝術宗教道德在文化上之成就，也確乎能使一般人起了共鳴和愛好，因而造成感應力的對流、最後產生人羣之間的信仰。信仰與感應，是心力作用的兩方面、信仰心的強弱，可以觀測個人成就的大小，在民族之間，互信心的濃淡，可以觀測社會的繁榮和衰替。這都是民族心力的表現。釋家言：「衆生皆有佛性」即是說人人都有信仰。若窮究其源，因爲人人都有感情、有感情、纔可以談信仰；有信仰，纔可以談感

應。心力的傳播路線是如此。以上所談的，僅及心力永存的可能性，至於是否有心力永存的事實呢？我以為文化的延續即是心力永存的事實。近百年來中國社會各方面的紊亂，就是文化中斷的最好證據，也即是中國民族心力痲痺的表徵。雖然是中斷了，痲痺了，但是這種力量並未喪失，不過這動力一時在靜止狀態中而已。

暫時擱置民族心力不說，且先來說個人的心力。如果真是一個大才的話，個人的心力表現是很偉大的，而不能求之於一般人。我對於大才的看法，不是古典主義的，或貴族式的。我以為大才的最大特點，固然在心力程度上的不同，卻是無個性上的優劣、力量的強弱，完全在於自身矛盾性的減少與統一性的增強。所以力必定有中心，有焦點，纔可以有永久性。個人是如此，民族亦復如此。本來四萬五千萬人的力量很大的，反而受幾千萬的小民族所壓迫，這不是力量沒有中心的明顯事實嗎？民國最初十幾年的大紊亂，和抗戰三年五個月的堅強表現，是力量有中心同沒有中心的最大區別。力量最怕互相抵消。自私在個人方面說來，或許是力量的中心。在民族全體上說來，卻是莫大的阻礙。但是在文化脫節的階段中，個人自救不暇的關頭，自私和物欲戰勝了一切。假定此時沒有偉大的人物出來造成統一的目標，作安定力量的重心，四萬五千萬萬衆，雖多，適其紊亂而已。力

量中心的造成，是一種很艱鉅的工作。現在人人知道抗戰建國的目標，這是自力更生的初步表徵。抗戰的大業尙未完成，建國途徑，萬端待理。抗戰的對象是人人知道的，建國從何着手呢？也應該胸有成竹，我以爲人類的精神表現最要緊的是一元性。本體與現象本是一致的，如果喪失了一致性，決不能得到眞美善的功用。換言之，就是力量必定要有中心。個人與社會，個人與個人之間，矛盾性越少，其聯合力量越大。不論科學、藝術、宗敎、道德，決不能心手兩途，而可以收到眞美善的感應功用。反之，得心應手的程度越高，其所表現的力量也越大。這就是力量有中心，得到統一的好處。

集四萬五千萬人爲一心，其力量之大無比。然並不是僅僅一種目標和口號所能濟事。其最重要的工作，在乎去掉四萬五千萬人之間的大矛盾，換而言之，即是求得四萬五千萬人之間的力量均衡。此項工作之艱難，遠在以上所提出的求得力量中心的工作之上。孔子說「不患寡而患不均」。這個「均」字，有多方面的意義。矛盾即是不均衡的反面。矛盾是有先天性的，究極來說，這是科學上和哲學上的大問題。但是人間的矛盾，比較有途徑可尋的，有幾件大事。例如：「貧富」「權勢」「階級」，三大問題。如果一個社會中貧富不大懸殊；政治職業化，沒有靠政治上勢力欺侮老百姓的機會；階級界限不太嚴，機會均等。凡此，都可以減少許多人與人之間的矛盾。本來社會經過一度

動亂之後，最初步的工作是恢復正常的秩序，使民族心力得到聯合的功能。然後社會各方面纔有生機，逐漸到了清明安定的地步，這卽是心力均衡的開始獲得。不過力量中心的造成，與力量均衡的獲得，二者相成的步驟，也可以說兩者互爲因果的。此中還有一種說法，就是利用矛盾而得到均衡，這也是根據宇宙現象而來的法則。但是不能應用在變化性更多的社會事態上。如果照此做去，適覺其多事而已。試舉一例來說：今後的政治家決不能因把握貧富兩階級的矛盾性，而穩固其政治上的地位，這可以不待言而知的，人世間的矛盾與宇宙的矛盾所以不同者，因爲人世間的矛盾多半是後天的，人爲的，祇有用解除的方法，而恢復均衡，決不能利用矛盾而造成均衡。因爲人事上利用矛盾，不止不能取得均衡，反更添矛盾。此乃不易之大原則，不可不知。而自力更生之途徑始有正道可循。

力量的重心同均衡尋着了。然而還不能以此爲滿足。更進一步，卽是心力的擴張問題了。一切文化進步，都從此出發。若把心的力量就有形的方面來說，是很有限的。如果擴大其作用，可以作出很偉大的事業。心的力量所以能夠有如此之大，卽在於心的解放，和心力的擴張。心的解放可以分三方面來說：第一，是自我的解放我國先哲所謂：「萬物皆備於我。」「天地與我並生，萬物與我爲

一「一我心卽大心」都是說自我解放的可貴。假如自我不能解放，就不免自私，則所作的事業就有限了。同時還要妨害人家，更談不到力量的擴張。那樣自私的擴張，在民族之間，就變成侵略的行爲；在人與人之間，卽是侵犯人的權利和自由，眞是人類之蠹了。第二，是傳統的解放。習俗同成見，最會桎梏人的心靈。然而傳統的力量就表現在習俗同成見上面。社會的創造和進步，以改造傳統爲第一步驟，一切文化上的更新，莫不以此爲出發點。否則，力量的擴張一語在人類社會中便要變成侵略者的理論根據，則社會的進步卽永遠沒有實現的可能。第三，是有形的解放。不要說平常人，就是蓋世不凡的豪傑之士，也要困於現實問題。一切的理想，都是超現實的。有形卽是現實問題中之最具體者。然而事業的成功，又不能忽略現實，此所以雖豪傑之士也要困於現實問題之最大原因。具體，現實，有形，是對於一事物的三種說法。有力量的人，應該從有形的事物中，現實的事件中，看出未來的趨勢，努力把捉這種趨勢，使之實現，就是新社會創造的途徑，也卽是有形的解放一語的最好解釋。能夠做到上述三種解放的工夫，力量的擴張才得眞正實現，社會於是也有了眞實的進步。

從上面幾段話裏看來，已經有培養力量的意思在裏面的。不過並未盡量闡發明白。力量的表現，本來是多方面的。惟其是多方面的，正見力量之可貴。所以培養力量也應該是多邊的。當然，其中

也不能毫無輕重。易言：「裒多益寡稱物平施。」道家言：「損有餘以補不足。」這都是天之道、仁人用心，當不離乎此，則多邊培養的方針也於此可見了。宇宙之間，萬物並生，各自發展。如果不自墮滅，造物都無所偏愛。其中心的力量，是生生不息，是稱物平施。陳白沙說：「天地以生物爲心，人能以濟人利物爲心，則與天地之心相契，宜其受福於天也。」爲政如此，則所養者衆，而所得之助亦多，大有百谷朝宗於海的氣派，則生趣盎然了。然而所謂力量，也有一種標準。不合於這標準的即不是力量，牠也接受不到培養的益處。第一標準，是該力量能自成一系統，其本身的矛盾性極少。第二，該力量自有生機，有淵源，有新途徑，其本身也有繼往開來的展望。第三，不是離事實太遠的幼稚思想。我以爲培養合乎這三種標準的眞正力量，也是扶持中心力量之一法。所謂多邊營養，即是這樣的意義。但是必有人問，培養這些勢力是否於中心力量有損呢？在我的看法，是無損，而且有益。因爲中心力量必定也是合乎上述三標準的進步力量，其自身的發展能力很大，所以培養其他小勢力，才可能收到多邊營養的實效。否則本身既不進步，那能維持重心的永久，更談不到講自力更生了。至於個人，或民族方面生命力的培養，則藉優生學、教育學、社會學上的種種方法去改進，但是預先要有一種安定的政法力量作基礎。

勃洛克斯 Broks 在青年期的心理學一書裏說「文明的歷史是人類努力把自己超拔於鄙野人的歷史。即是一個無窮的衝動間的鬭爭史。也卽是企圖使其較低的本性受制於其較高本性的奮鬭史。」人類心力的表現趨勢，這幾句話已經把牠說得很明白了，拿智情意來分別心力的作用，可以代表科學、藝術，和宗教道德三方面文化成績的表現。孔子也說：「先進於禮樂野人也；後進於禮樂，君子也。」可見心力之表現於文化途徑者，無往不是由低級而趨向高級的奮進。心力的表現趨向既然是如此，而其方式則分為動靜二種。這樣分法，也不過為說明便利起見，究極說來，無非是排除障礙與積極創新二途徑。心理之有惰性，亦如物理之有惰性。文化上傳統的力量，往往是層創的力量之阻礙。當然拿繼往開來一理論來說，傳統也是層創的基礎。然而力量有一種排牠性，如果眞要收到創新的效果，心力之表現於排除障礙方面，與表現於積極創新方面相等。而且二者互相為用。革命以後，纔能建設。革命雖然是破壞，但是隱然含有建設的新趨勢。當傳統的力量正盛的時候，欲圖新建設是很難的，然而創新的生機必定要在這時候種其胚胎，始能源遠而流長。假定創新的力量十分充實，往往可以減少排除障礙的工夫，而收到積極創新的成效，這全以民族的生命力充實與否為斷。凡是一民族中文化階段交替時，能夠循序漸進，得免去無謂的犧牲而收到效果

的，這民族的心力表現必定很強，創新的機力超過傳統的障礙而不自覺。這同上面所說力量的培養互相爲用，不是一種偶然的成功。

既然說力量是永存的了，爲什麼自然界有春、夏、秋、冬，生物界有生、老、病、死，這不是分明看得出力量有生滅的表徵嗎？我以爲生、老、病、死，在生物本身，的確是力的生滅。至於春、夏、秋、冬，雖對於生物界的生滅有影響，但決不能說是自然力之生滅。而且這種循環的現象，正足以證明自然力的調節作用，盈虛消息的變化，正是宇宙間原動力的起伏動靜，不息則久的作用。由此推論就是生物界的生、老、病、死的循環現象，也正是物類生生不已的證明，大體上說來，也是生物界中力的調節作用，因爲每一生物受氣分形之小，所以生滅也驟而短。若放大拿全部生物界來說，仍舊是不息。凡是力量厚重偉大的物類，牠的生滅現象不很明顯，牠的調節作用在無形之中度過。如松柏的新陳代謝作用，給我們一極好的明證。民族的心力，其偉大性豈止松柏可比，但是往往有一種民族，在文化的更新途徑上漸進的，另一種民族在文化上的創新是突變的。這都祇能說某一民族的心力調節作用健旺，或者可以說某一民族的心力失其調節作用，都不是生滅的現象。同個體的生滅，是絕對不同的一件事，而且還有一種重要的理論尚未闡明。因爲在全人類，或某一民族，其心力的蘊藏量與表

現量的百分比在現狀之下即是最進步的民族仍與是相去很遠的文化的進步正與民族心力的表現量成正比例。照現狀看來如人類文化在任何一方面說，都沒有達到應得的水準。由此說來，民族心力如果調節得宜的話，不止看不出衰退的表徵，而且可以因此加速人類文化的發達。

上述種種，都祇能肯定自力更生的可能性與途徑。至於自力更生的動態如何呢？在我的看法，以爲應該是內在的熱力的發動。其出發點，卽是民族的自覺性。我們的先哲說：「知恥近乎勇。」知恥，可以發生內熱，其發動甚強，所以說近乎勇。拿一民族來說，也是如此。近數十年來吾國一切的改革，其發動於民族心力是不用說的。因爲外力的壓迫，自覺科學的落後，政治的腐敗，文化與世界潮流脫節，因此產生政治上的革命，文化上的革新，一切都是自動的。從自覺期到達自動期，經過數十年的時間。其間因個人自私的力量相抵消，內亂不輟，把好好的自覺自動的力量阻滯不進，消磨許多時間於無謂的犧牲。可見民族自覺心的發現，與一般文化水準有直接關係。近數十年來的社會教育，不能說毫無效用。而日寇打上門來，然後纔集中抗戰力量，可見自私的力量之強。民族自覺心之難於發現如此之甚。三年多的抗戰，把我們的民族自覺心驚醒了，自動的力量也加強了，目標也認淸了。在這時候，一切的行動，都有了方向和意義，纔發現天助自助的格言之不可磨滅。雖船堅砲

利至今仍不如人，而國際的情勢一天比一天於我們有利，這都是抗戰所得的結果。所以說，唯有出於自力的抗戰，纔能引起人家的同情和不斷的援助。我們現在唯一的方法是努力發現自己的力量，而表達於社會各方面；使人家看來，中國是一個有希望的民族。中國的強盛於世界是有利的。這樣下去，我們成功的日子就來臨了。對日抗戰能夠靠自己的力量把日寇趕走，固然是無上的光榮。就是多打幾回勝仗，也可以增加不少國際上的聲威。那時候外來的助力一定越加增多。

更生的意義，最初當從安定民族心力入手，所謂安定民族心力者，就是恢復民族底精神上的秩序。近百年來的外力壓迫，不止社會上發生動亂，同時民族的自信心也爲之失墜。一切行動失其重心，更無活力。所以第一步的工作，在恢復民族自信心，同穩定正常的秩序。使我們的民族心力能夠盡量的表現出來；第二步的工作，在消除本身的內在矛盾，使力量不至自相抵消，一切行動都爲增進民族心力而努力。同時這力量得到分配的協調，不至靡費於無用之地，反而又感到自身力量的缺乏。第三步，更要設法應用這無盡藏的民族心力於各方面，使文化得到長足進步。上面已經說過的，民族心力是無限量的，要盡量利用牠，需要多方面的努力，也不是一朝一夕就可以達到的。不過最重要的還在於好好地培養牠，使用牠，力量得到培養，固然可以滋生繁盛；越使用牠，也可以越

加偉大近百年的大病無非是民族心力不得其所養而且不得其所用而已這些都是從原則方面着想。至於就應用方面說，更生的意義就在乎適者生存一語上。國內有當然的急務，國外有急應的潮流；其處置之當否，全在乎中心力量之健全與否。這中樞神經如果很鞏固而機警，一定可以應付得宜，然後可以生機暢達無滯，而收繼往開來之功。於處置當前急務中，隱然寓有未來的新途徑，則生生不息之効，就於無影無形中得到了。其前途遠大，更可想而知。由安定而得到協調，由協調而得到增進，自力更生的意義纔深刻偉大，民族的前途纔有無窮希望。其於人類的貢獻，更有不可思議的價值。

最後歸結。可以說千言萬語莫如眞誠。中國人向來是現實主義，功利主義者。因而一切行動，皆失之淺薄而不深刻。有才力的人物。若利用民族的弱點，也可以造成一時的團結。「兄弟鬩於牆，外禦其侮」到了外侮沒有了的時候，依舊「鬩於牆」。數千年來文化的停滯不進，完全是心口不如一，內在矛盾太多，局於現象而不能解脫，沒有一點反抗傳統的精神。其歸結是自私心，是虛僞。自力更生說如果僅僅是一種口號，或者是一件外衣。則民族心力非至每況愈下不止。其前途的希望可想而知了。繆勒利爾在家族論一書中說：「人類的超越於其他動物，決非由其個人的勇猛，而是由

於其對同種的團結，由於其合作，因此人類纔成爲其星球上的主宰」這眞是中國人的對症名言了。

二十九年十二月二十六日　於渝州南岸旅次

載三十年三月十日再生旬刊

八　科學對於人類的貢獻

最近十餘年來，提倡科學的空氣很濃厚。朝野上下，總覺得科學高於一切。有了科學，如同擒賊擒王，其他一切都可以不管了。若眞是這樣下去，我却要問：科學是不是萬能的？科學的內容是不是這樣簡單？我們用上面所說的方法來提倡科學是否得當？我看大有研究的必要。其實科學的範圍大得很，意義也深得很。凡是同藝術方法相反的，都是科學。尤其是哲學，離不開科學的精神。這樣說，固然是同樣的概括。但是提倡科學要澈底，不僅僅限於物質生活方面要科學化，在精神生活方面更要科學化。科學是可以擴充我們的知識，從知識上的增進，使令我們的生活越加豐富而更有意義。這豐富而有意義一句話，應該是從物質生活到精神生活的淨化。因此，可以提高人類文化的水準。如果單從物質生活方面提高文化水準；在精神方面任他放肆下去，一切不管，那末充其極，大可以利用科學殺人了。照這樣提倡科學的方法，似乎是顚倒本末，毀滅文化吧？我又要問：科學眞是萬能嗎？物質眞是超越精神嗎？大概沒有人敢於直率答覆的。從近來幾位科學界耆宿的議論中看來，

科學對於人類的貢獻，似乎又得加以更深刻的審查。在思想與時代第一期裏，竺可楨先生作的科學之方法與精神一文中的結論上說：「愛好和平，爲中國人的特性。而科學愈發達，則戰爭愈猙獰可怕，愈使世界不得不實現和平。如何能使將來的世界，一方面近代科學仍能繼續發達，而一方面卻又可實現和平，這是目前極嚴重的一個問題，而亦是我們中國應該有特殊供獻的問題。」在這段話裏，可以看出竺可楨先生很關心於科學與人生的協調途徑。照這樣說來，是不是科學對於人類的供獻是利害參半呢？依我的看法，是不然。我們祇能說科學的功用並沒有發展到最高的效能，同時也可以說，提倡科學的人並沒有深刻地普遍地發揮科學精神。這裏面的重要關鍵卻在於把科學的範圍看得太窄了，把科學的精神看得太淺了。而且也可以說科學的眞精神並沒有深入人心。所以科學社會化，社會科學化的工作是很迫切而有意義的。中國人的頭腦向來是缺乏科學訓練。於是文化上的傳統精神，是偏於藝術的。換言之，中國人的一般生活，仍舊停滯在中古時代的狀態之下。因此可以說：中國文化在古代對於人類很有貢獻，而近代科學卻不產生在中國，這並不是一件令人沈悶而不可解的事。竺可楨先生又引裴納氏科學在社會藝術上之功效一書上的話說：「中國是全球三四個偉大文化的中心之一，而且以藝術與政治論常爲幾個文化中心最進步的

一個何以近代科學和工業革命不曾見於中國而反見於西歐呢」如果我上面所說的幾個說沒有錯?豈不正可以答覆裴納氏的疑問嗎?

人類有史以來的文化發展,經過三個階段。在這三個階段,可以用一種學術上名稱代表。第一個階段是「宗教的,」第二個階段是「藝術的,」第三個階段是「科學的。」這發展的形態;並不是限定第一階段不見藝術同科學。在第二第三階段裏沒有宗教與藝術或宗教與科學。不過每一階段有一種精神作主體而已。並且這三個階段也跟隨各個民族的特性而異其趣。其中的關鍵卻在於人類智力的發展程序。所謂智力,是就人類之某一團體而言。既不能拿個人智力說,也不能拿眞正的全體人類說。就現在的許多民族中說來,印度文化還停滯在宗教的階段,中國文化還停滯在藝術的階段,惟有歐洲美洲的白種人,已經達到科學的階段了。這發展的遲速,也不能斷定某一民族的智力高下。另外有許多主觀的和客觀的原因。裴納氏的疑問:科學爲什麼不生產在中國?要從我上面所提出的方式中去尋求更詳細的解答。中國的文化很早就脫離宗教的階段,而進入藝術的階段。而停滯在這一階段很久沒有改變。到了現在,宗教的精神固然早已衰退;而藝術的風格也每況愈下,掃地無遺了。中國的文化到現在,正是要開始轉變的時候,所以我們中國人之需要了

解科學，比宗教和藝術還要重要。政治這樣事情，是隨同這三階段的文化而異其素質的。古代的政教合一，是盡人皆知的史實。那時候的政治同宗教，息息相關；政治權力操在巫祝之手，宗教制度就是政治制度。明堂太廟是施政之所，也是佈教之所。不過在這一階段裏的政治制度，同種姓制度也發生很密切的關係。自從政教分離之後，而種姓制度同政治始終沒有脫離關係，這是文化上的藝術階段之主要特色。中國的政治，從兩漢六朝直到滿清，同種姓關係總是分不清。就以滿清作例子，還不是異族入主中國，把我們漢人當作奴隸嗎？如果政治脫離不了種姓關係，是永遠不會踏入文化史上科學的一階段。歐洲文化的科學階段，固然是柏拉圖、亞利斯多德精神之再興。而中古以來的職業團體，也是促成的重要原因。所以科學發達之後，第一件引起的社會變動，就是產業革命；繼起的是民主政體。以上是說政治制度在文化三階段上的變革。若說到倫理，卻又是一種不同的方式。科學的基本精神是闡明宇宙裏的秩序，倫理是闡明人性中的秩序。竺可楨先生說：「據吾人的理想，科學家應取的態度，應該是：一、不盲從、不附和，一以理知為依歸。如遇橫逆之境遇，則不屈、不撓、不畏強禦，只問是非，不計利害。二、虛懷若谷，不武斷、不蠻橫。三、專心一致，實事求是，不作無病之呻吟，嚴謹整飭，毫不苟且。」這三種態度，為西洋科學家所遵守。同中國倫理上的規律，何其相似呢？科學

方法既原於這三種精神，換言之，這三種精神可以產生求眞求是的學問。同時也可以產生實踐的道德。可見科學倫理在精神上確是一貫的。若就現代一般的文化水準而言。西洋人的實踐道德能力，確乎比中國人普遍得多。我以爲這是受社會環境影響，另一面是普遍地受到科學精神的訓練。至於中國人的道德力量，與其說是受倫理支配，還不如說受藝術感化。本來眞、美、善是三位一體的。孔子老早就說我未見好德如好色者。到了蔡元培先生，纔知道提倡美育，他一定知道這個社會的質地太不美了。一定要把牠美化一下。其實孔子早知道提倡禮樂。並且說：「韶盡美矣！又盡善也！武盡美矣！未盡善也！」是非之心，是科學精神；美醜之感，是藝術精神；善惡之念，是道德精神。把是非之心養成了之後，同時也養成了爲善去惡的能力。這是科學精神在西洋社會上，收到的道德效能。在近代中國社會裏，不止沒有科學精神，連愛好藝術的心情都不普遍，那裏還談得上道德呢。若就心理的機能說，人類的好美性格最容易發動，其次是求眞的性格。至於爲善的心雖然人人都有。但因爲社會制度、風俗習慣、個人環境，種種的障礙所阻隔，妄想用道德格言直接透入，眞是難乎其難了。藝術之影響人類的道德，當另篇討論。現在先就科學的精神上，抽出幾種特性來，就這幾種特性上努力培養，可以從提倡科學而收到實踐道德的效果。

第一是普遍性。凡是科學上的定律，都是能夠在一定的範圍之內，可以普遍應用的。這範圍越大，那末這定律的普遍性越是增加價值。假定這原則或定律可以應用到人類全體或整個宇宙時，其價值更大了。科學對於人類的貢獻，最重要的是使人類的理性普遍地發現。使我們大家對於宇宙、對於人生、對於社會，都能夠有一種了解的能力。於是人類的理想社會，便可以加速地實現了。人類的理想社會，是以理性爲基礎的。現在的社會之所以混亂，戰爭所以不斷的進行着，就是因爲人類並沒有普遍地發現理性。凡是混亂、傾軋、鬬狠、戰爭，都以蠻性爲基礎的。蠻性是根於衝動而來的未成熟行爲。若要改良人類的蠻性，非得有一種方法，使人類的行爲徹裏徹外都有規範不可。這種有規範的行爲，如果普遍到全體人類，於是科學的功效纔算是眞正達到。火車、汽輪、電燈、電話都是科學上的發明。已經普遍地使人類受益了。但是這種科學的頭腦，同科學的行動，不止沒有普遍到一般人，甚至於連有些科學家自己，他把所學同所行分成兩截。這種科學精神，爲什麼這樣難於普及到一般人的行爲上呢？原因是一般人把學問同人生分成兩截，以爲處世的方法，不能同治學方法一樣。這種不澈底的思想，正可證明一般人求眞求是的性格不強烈。而社會上的頑愚勢力很大。一大半人都屈服於這頑愚勢力之下。於是一種很可以用作改良人性的學問，僅僅乎達到以此爲

謀生的工具而已。充其量，便是頑愚者倒反應用科學上的發明，去謀害善良，互相殘殺。所以科學愈發達，戰爭愈猙獰，這正是科學精神並未普遍地深刻地入於人心的緣故。在這一種要求之下，所以要提出科學社會化，社會科學化的口號來。

第二是統一性。科學所以有不斷的進步，因爲有始終一貫的方法。有了這種方法之後，便可以執簡御繁，於是宇宙間怎樣隱祕難知的道理，都可以用這種方法搜求出來。更利用這種方法去統率許多事實，卽可以一切有條不紊。這有條不紊的秩序性可以養成眞正科學家的頭腦；把這種頭腦見之於行爲，卽可以收到學問與生活相統一的功效。社會理性之實現，也可以於此中得其消息。所謂統一性的精神是方法一個，對象一個，目的一個。於是所求得的結論總是涵有統一性。失其統一性，便無法應用。這正是以不變應萬變的原則。科學精神不僅在進行研究時的態度與方法不能矛盾，卽所得結果也不能互相矛盾。用竺可楨先生所舉的例子。牛頓的萬有引力定律一六六五年已胸有成竹了。可是因爲那時地球經緯度測量的錯誤，以爲每度只有六十英哩，因此他估計地球直徑只有三千四百三十六哩，而地球吸引月亮之力，只有每分鐘十三尺九，而非理想上應有的每分鐘十六尺。所以他就不敢發表。直等到一六八二年，法國人畢卡測定地球上一度的距離爲六十

九哩一，使牛頓所估計地球吸引月亮之力正與其相吻合。他才敢把萬有引力的定律公諸於世，可見科學上的發明，凡是眞理，都不矛盾。這正是最好的例子。因此可以說：凡是眞實的道理，總是不相矛盾的。宇宙間一切現象，都可以相通，沒有窒礙。有了窒礙，便是不通。那裏還有統一性呢？所以應用到人生各方面的道理，如果一切怡然自得的，卽是統一性的成效。假定有所窒礙，而需要歪曲的理論，或強暴的勢力去達到的，其非人性的本然，當無疑義。

第三是眞實性。科學本是以尋求眞理爲目。在尋求眞理的過程中，一切都是眞的。再從發現眞理以後，應用到各方面時，也一樣不能有假。所以凡是有價值的事物，都以眞實性作基礎。離開眞實，便沒有科學。離開眞實便沒有世界。拿這一點精神來應用到人生各方面，也可以改正一般人的錯誤。人世的現狀，似乎很變化難測。又很像表裏不一致的樣子。若從現象方面去看，似乎得不到眞實的意義。但這是我們觀察太淺了之故。若是觀察再深一點，凡事都是表裏相應的。因此知是非同眞僞本成一貫的相對關係。從古以來，卽有一種似是而非的哲學。把世界一切都看作幻想。又說世事是無常的。給一般人應用起來，出了大毛病。他們以爲世界上眞有祕密不能發現的，於是掩耳盜鈴的行爲一天一天地多起來。使人世間的人爲矛盾，越來越增加。積久之後，這種孽怨深不可解。使我

們產生煩惱。一方面，這種犯了毛病的人，怕人家知道。其結果是諱疾忌醫，使精神上起一種病態。這病態可以用「猜忌」同「怕觸犯忌諱」兩句話去包括起來。於是一不小心說一句話，自己心裏先就見神見鬼，不能鎮定。同時聽別人的話，都加入一種主觀的色彩。相驚以伯有，無形中造成一種擾亂的空氣。於是世界上有一種怙惡不悛的人，便利用這種空氣從中搗亂。他們的方法，是先在你的心理上投入一種暗影。於是再去興風作浪。所以一個眞幹健的人，先要養成一種求眞理的心情，纔可以有一種健全的行爲，便不至於被惡濁的空氣所利用。所以對付這個社會，不能像老莊一派人的方法，總以爲世事變幻，起一種畏懼後退的心理。應該先養成一種健全的心理，求實無已，冒死力前進。日子久了，自然有人響應的。世界上作惡的人都肯不怕死冒險。如果作善的人，倒反畏縮不前，眞是天下之至愚了。我相信科學可以改良人性。凡事都用二加二等於四的精神去應付，決不會生支蔓的。社會應該科學化，個人的腦筋尤其應該科學化。社會上怨氣與厲氣的減少，端賴科學化的普及。

第四是客觀性。荀子說：不以所己臧害所將受謂之虛。虛然後可以應物。我以爲這是科學家的客觀精神。在科學上，固然不能廢棄主觀。但是科學家之需要客觀精神，不論是考察的時候，或作試

驗的時候，都是很重要的。若把這客觀精神應用到人類一切生活上，便可減少許多主觀的成見在作祟。社會上的頑愚勢力，正是受一種惰性律所支配。一般的方法，總以爲減低這種惰性律的阻礙，莫善於革命。但是人類的心理同物理卻不完全相同。有一種社會上的習慣，雖大殘殺，都不發生效用。明太祖爲胡維庸案殺死上萬人。明成祖到南京時，爲方孝孺的抗拒，殺死八百多人。這兩件事，在外貌上看來有善有惡，但都可以用惰性律去解釋。明末張獻忠，李自成的屠殺民衆，淸人入關後的嘉定三屠，揚州十日。以及晚淸的洪楊之亂，像這樣的大屠殺，史不絕書。但社會上的習慣改過來沒有呢？可見社會的改良，若用破壞的方法，是以蠻性對付蠻性，其收效僅及一時，而流毒至於萬世。換言之，想用非理性的手段去解決社會事件，是不可爲訓的。要緊的是，設法發現社會的自覺心。如同一個希望改過自新的人，必先恢復其反省能力。這種能力卽是科學上的客觀方法。由於反省能力之發現，社會纔能夠自動地改進。好像一個人由反省而至於力行，如此不斷精進便可以把一個人的蠻性變作理性。羣衆心理是集合許多個人心理而成，其見於社會的，最初也是蠻性。所以說羣衆是盲目的。把這盲目的羣衆，使他開明起來，其難遠過於個人的發現自覺心。社會是人羣所組織而成，人羣的知識水準，是社會心理的本質。人羣的知識成分越高，這社會理性便更容易發現。照原則

上說，應該是如此。但事實上，知識高的人，不一定個個客觀能力很強的。這道理在乎教育的方針不澈底，個人的用功不深刻，不能把學問同生活打成一片之故。因是仍舊爲社會上的頑愚勢力所利用。社會上的頑愚勢力，由傳統上的成見而來。這成見仔細分析起來，不外乎忮與求兩種心理交織而成。忮同求，都是因物界所刺激而引起的慾望。傳統的勢力可以用種種方法，使人取巧。於是有取巧成功的，有不成功的。兩者相形之下，其忮與求的心理，便更加利害。同時對於這些失敗者，給與很嚴酷的束縛。使被壓迫者更其怨恨，以造成社會上不安的現象。而從中搗亂。所以這社會要使他澈底覺悟，使成見同理性的比重越加合於改造的條件。若要達到這種目的，最重要不過的是把科學上的客觀精神普遍到一般人身上去。

第五是獨立性。科學不止是發現眞理，而且是創造新世界的學問。牠的前途，時刻在進展。所以在科學的園地裏，凡是有所成就，沒有不是獨立的創造。假定一個學者自視其學都是依傍門戶的，便失卻獨立性了。我們也可以這樣說：能夠獨立的科學家，必定是有創造力的科學家。如果把這種精神普遍到一般人，也可以發生頑廉懦立的作用。中國易象上說：君子以遯世無悶，獨立不懼。獨立的生活，當然不是離羣索居。但是一個人爲一種眞理，爲一種正當的生活方式而奮鬬。如同一勃魯

納公然承認哥白尼太陽爲中樞說而被燒死在十字架上。加列雷爲撰著兩種宇宙觀的論戰一書，偏袒哥白尼學說，而被羅馬教皇囚禁於福祿林，卒以古稀之年失明而死。開白兒相信太陽爲中樞說，終身貧乏，死無立錐之地。」這是不是獨立不懼的精神呢？可見一個爲正當的生活方式而奮鬥的人，在社會上很可能會給你一種魯濱孫的孤島生活。從前人必定有受過這種苦的，所以告訴我們遯世無悶。而魯濱孫飄流記一書，也正是告訴我們如何應付這種孤島生活。古今中外，此理同也。這種獨立精神，如能擴充到民族青年的血液裏去。便可以減輕人羣中的奴隸根性。人羣中的奴性，是積數千百年而來。因爲從前的奴隸社會，對於臣妾太過於苛刻了。於是使奴隸也起一種銘心刻骨的仇恨。上下數千年，重重壓迫下來，祇圖自己個人的掙扎，而忘記了人性的前途。投奔這一邊報復那一邊。兩千年來的漢奸，都是受不了的壓迫，而投奔異族的奴隸。希望借外族的力量，以圖報復。所以孟子說：君視臣如手足，則臣視君如腹心。君視臣如犬馬，則臣視君如國人；君視臣如草芥，則臣視君如寇讎。美國總統林肯知道解放黑奴，爲的是解除民族之間的仇恨。反而被國人暗殺而死。何怪耶穌要死在十字架上。人人都有獨立的念頭。惟有不肯求諸已，不努力創造的人，永遠不會有獨立的人格也一定展轉於奴隸生活之中，而不自覺。照此說來，不管治那一種學問，作那一種事業，祇

要他對於他的學問或事業，眞正有誠意，其結果必定可以造成一種堅定的獨立人格。

科學改良社會應該取什麼途徑呢？按照上面所提出來的五種性能去追尋對象，可以分爲三方面。這三方面若明確的說，是教育、經濟、政治。就其內容仔細分析，在第一方面，應作一番積極的破除愚妄的工作。在第二方面當努力使之解除對立的、矛盾的、不平等的內在關係。至於第三方面，莫過於摧殘廓清黑暗勢力。在中國現狀之下，一般人民的知識程度甚淺。卽使就知識程度高的人來說，對於抗拒頑愚勢力的意志也很薄弱。用目前的庸人教育，想要破除頑愚勢力，可眞是難如登天了。於是祇得多方面進行。在社會方面應該取藝術的陶鎔，使一般人民都能了解眞正的藝術。創造新的戲劇、新的音樂，調節一般人的心靈生活。中國的教育家向來主張樂以發和，到了近代天才的音樂家都沒有了。一般社會上所愛好的都是躁音，同虛僞的藝術。因此一般人的心靈都不得調養，而天趣日漸涸竭。一個人心靈上如果沒有眞正的美感，也決不會有眞是非的。這種社會教育，希望普遍的造成空氣。至於學校教育呢？應該提倡科學的訓練，使青年人養成愛好眞理的習慣。而最重要不過的，是要把學問同生活打成一片。凡是求知慾極強的人，在社會上沒有不守法自愛的。一個國家的老年人，如果把青年人愛好眞理的天性戕害了。積久之後，這個民族一定要滅亡。所以愛民

族，愛眞理的人，必定要出死力以抗拒之。否者這民族的頑愚勢力永遠無法解除。凡是有志之士，決不能放棄這種責任。社會之所以亂，都是因爲是非同利害不一致。是的行爲並不得到利，非的行爲並不得到害。於是利害顚倒，是非混淆。想要這個民族有光明的前途，我想是很難的。尤其可怕的是假借是非之名，以戕賊人性。使青年從小就不明眞是非，眞利害。其陰森險刻之性，老早就埋藏在心裏。你說這民族有方法解救嗎？想到這裏，眞是痛心極了。惟有明白眞是非，纔知道眞利害。所以眞正明白的人，永遠不會給人利用的。纔能養成堅定的人格。愛國愛家，愛眞理。然後可以達到愛人的至高無上境界。

社會上的矛盾大半是因爲利害衝突而起。尤其在君主政體之下。把國家當作私人的產業，把人民當作剝削的對象。正如黃梨洲所說的，以國家收入作產業上之花息。於是社會上形成個人利益與國家利益相對立，而地方上的強豪，也就利用這種政治制度上的弱點，組織團體，與在朝派相抗。在從前的社會裏，這樣互相牽掣，也有相當好處的。現在是民主政體了，國家是爲人民謀利益的，應設方法去維持纔行的。因爲在以前的這種大矛盾互相對立之下。會生出許多小矛盾。使人們的精神上留下很惡劣的習慣。這種惡習慣，會使民治精神難於實現。所以要解除這種政治上的矛盾，

務必壓根兒從解除經濟上的矛盾開始。其辦法當從調節國家利益同私人利益相一致入手。總得設法把國營事業增多、擴大；私人企業縮小、附從。所謂平均地權，節制資本兩句話要名副其實的達到目的。那時候國家的榮枯，即是個人的利害。於是社會上的大矛盾，先已澈底解除了。使我們人人深切地感覺到國家興亡匹夫眞正有責。然後一切事業纔能順利進行。經濟機構一天一天的集中龐大，越加顯出事業上的協同作用。使個人利益同國家息息相關，一刻不能分離，那時不僅僅收到解除矛盾的功效，而且可以養成和衷共濟的習慣。知道通力合作。於人，於己，都有好處的這種政治上，經濟上的新機構，完全是受近代科學所賜。否則，不會使這社會有長足的進步。

把政治當作私人集團的權力，正是造成數千年來社會上黑暗的主要原因。人類的政治權力，從宗族集團傳到宗教集團，再由宗教集團傳到企業集團。希望從今以後，不要傳到暴力集團的手上去。政治機構不是爲集團利益的「權力，」而是爲全體人民謀利益的「動力。」這「動力，」以最公忠，最優秀的人民之意志爲意志。然後可以把幾千年來的黑暗勢力排除淨盡。社會的黑暗，是古今如一的。但是其程度卻以這民族的生命力作標準。換而言之，這個民族實行能力強，創造力豐富，於是社會上的黑暗程度，一定比較低。因爲這樣的民族，纔會將道德力量透過民族的生活習慣。

否者，會形成一種祕密，給作惡者利用。於是黑暗愈甚。科學是最善於揭穿祕密。凡是理論上揭穿一種宇宙祕密之後，在實用上，必定使我們的文化躍進一步。所以揭穿祕密愈多，這社會的突飛猛進也更加顯著。我以爲人類作繭自縛的時代快要成熟了。這蠶蛹總有一天要咬破。那時這昆蟲，便要變成飛蛾，在生活上必定可以得到再度解放。非光明不能作一切活動。這作繭自縛的時期，正是人類的一種苦難。等到功行完滿，苦難解除了，前途便有一番光明的境界。我希望最進步的科學家，拿出神工鬼斧一般的新精神，快一點鑿破了這一層祕密之幕，以迎接這光明之神早日降臨吧。

我們現在再就過去文化的趨勢來看，科學確乎不斷地在改良我們的社會與人生。過去的歷史，是理性同蠻性的鬬爭史。在有形的，物質的方面看來，似乎還是蠻性勝利。若就其全體看，在無形的精神的方面，是理性勝利。因爲一般人所看得見的是現象界的靜止狀態。於是所爭的是一時之利害，而忽略現象的動態。這動態是綿延不斷的大洪流。我們如果放眼正視這洪流，科學對於人類的貢獻，正是不斷的驅使我們的生活納入理性的軌道之上。因爲科學的進步，已經知道宇宙的意識表現，都有原則可尋。凡是有原則可尋的，都是按照一定原則前進。這種原則，我名之曰歷史法則。現在要問這法則是按照蠻性的傾向呢？或是按照理性傾向？一般的說法，以爲文明一詞是指人類

的外部生活而言。例如：殖產、工業及其他社會組織之進步。而文化卻指內心生活。例如：宗教、道德、美術、哲學之進步。又有一說，以爲文明之內容，乃包括人類社會中的病態。而文化專指純然美化的高等思想而言。這種說法太多了，不能盡舉。總之，我們要先明白歷史法則中的兩大法則。一是自然法則，一是人爲法則。在中國哲學上有一種天人合一的思想。這天卽是自然法則，人卽是人爲法則。不過在意義上，還有許多區別，留待下面再說。先要提提美國教育心理學家桑戴克氏的話。他說：「人類文明非能產生仁厚，而抑制殘酷；乃僅使之向另一方向而活動耳。」我以爲這一番話，卻指文化的過去趨勢而言。這種趨勢，並未盡科學對於人類貢獻的應有能力。從二十世紀以後，情形便大不相同了。

赫胥黎說：「自然界唯有天然淘汰之法則流行於其間，而人爲界祇有文化競賽，而無弱肉強食。」這番話是否可信呢？在事實上，這弱肉強食的現象，恐怕到現在依然盛行。祇能說，這文化競賽，是促使人類超越獸性，而踏入理性途徑的將來趨勢。若照這樣說，人爲法則卻比自然法則合於理性了。正是同中國老莊一派人所說的話相反。因爲老莊一派人的思想，以爲「天之道損有餘以補不足，人之道損不足以奉有餘。」爲什麼會同進化論派的說法這樣相反呢？其原因是老莊一派人

從本體論的觀點看宇宙的法則，的確是合於理性的。四時、日、月運行，那麽有秩序。但自從動物到未開化的人類之間。其行動又那麽不合理性，其情感衝動又那麽厲害，以及人類間的不平和黑暗，使以爲自然法則比人爲法則合於理性了。其實他們並沒有把道理說明白。人類文化雖然有六千年上下的歷史，若就內容而言，其中還夾着許多未開化的民族。即就文化歷史悠遠偉大的民族來說，其中也良莠不齊。大體上說，優秀的人物是極其少數的。多半是過一種渾渾噩噩的生活。再就人類全體來說，文化程度也並沒有達到成熟期。這成熟兩個字，不僅僅在質上面說。而且要在量上面說。人類文化若光是就質言，那末一部份人文化修養過高了，而一般人追不上去，反而引出許多糾紛來。因而文化進步的趨勢，時被阻撓。但是到了現在科學發達，種種進步，造成推進文化工作的便利，加速文化的普及，加強文化的力量，也就是加速文化的成熟。大家試想，如果倫理道德的勢力能夠如同汽車、電燈一樣教大多人切實地受益，那時候的人類社會，是不是要同現在大不相同呢？我認定人類總會到達這樣的一天。科學是發現宇宙間的秩序，倫理是發現人性上的秩序。近代有一位英國歷史家巡更生氏說：「倫理學應用於科學上，並將科學應用於倫理學上。我想這運動已經開始，文化的將來，就依靠這種方式的成功。」巡更生氏的說法，眞是好極了。我所憧憬着的人類理性

之普遍發現，就靠這種方法。到了這樣的時候，人爲法則，便可以同自然法則相吻合。人類文化也離開幼稚時期，而進入成年期了。但是這樣的見解，並不算希奇。孔子後學中的秀傑董仲舒，老早就提出天人合一的口號了。

所謂天人合一說者，就是使人性復其本然，以合宇宙間的理性。而使歷史法則上起一種新變革。這種思想，在中國古代從孟子經過荀子，直到董生，纔嚴密地構造成功。老莊一派人的說法，僅僅根據過去的現象立論。這種起於動物，終於人的弱肉強食現象，正是由蠻性過渡到理性的不成熟行爲。這可以說是過去的人並未盡人爲萬物之靈的責任。人類對於自己的行動尚不能控制。因此在文化表現上，祇見其殘殺、侵奪，並不是競賽。人類對於自然的態度，也分三個階段。這三個階段並不一定如祖父孫那些嚴格的一貫系統。但是確成爲三個次第。其第一階段的態度，是「征服自然」；在這一階段中人類對於自然界的一切，連人也在內，都取一種不平等的態度。一心一意在以強力抑制其反抗。更甚者，其激動征服慾也更加厲害。所謂弱肉強食的現象，便從這很早的期間養成了。到了第二階段，人類知道征服自然還不如利用自然來得更澈底。上起豢養家畜、耕稼墾殖，直到現在科學上種種利用自然力的發明。其方法雖然有深淺，其態度是一貫的。質言之，在精神上雖然並

未減少不平等的態度，但無形中把殺機減弱一些。即拿人對人來說，從前以宗教相號召的活動，從唐宋以後都不能成功了。於是這種社會運動，都以政治上的問題相號召。明代以後，便以種族問題相號召。清代的白蓮教，遠起於元代的白蓮會，也終於蕩平。以後的髮匪、捻匪，也帶有宗教性質的，也是失敗了。此就中國一隅普遍民性而論，已經有很大的進步。其第三階段是「適應自然。」這適應二字，解釋很有不同。老莊一派人以返於自然作適應，美國的教育心理學家似乎把順從環境作適應。其實適應二字的眞義，就是希望人爲法則同自然法則相一貫。適應即是天人合一說的眞義。文化競賽，即是以人性適應自然的歷史法則。一般人祇知道征服客觀的自然力，卻不知道征服主觀上的自然障礙。所謂忍心、殘酷、自私、嫉忌都是從野蠻民族身上遺留下來的。又經過種種心理上的自然障礙。人類如果不能征服其主觀上的障礙，即無從發現理性，以適應自然法則。能夠適應自然，纔能眞正利用自然，也即是澈底征服了自然。從歷史上看來，科學的進步，正是趨向於達到這條途徑的。孔德在實證哲學上把科學發展的階段分爲如下次第——數學、物理、化學、生物學、社會學。這趨勢，以一語包括之；正是從自然到人。自從十九世紀以後，生理學、心理學、教育學都得到長足進步。其趨勢也正是從征服物性到征服人性。也就是從物性同人性兩方面都得到確切的了解。因而得

到自然與自然，人與人，以至人與自然，各方面的調和。科學對於人類的貢獻如此而已。從前的文化發展，都是盲目地前進。從今以後卻不同了。德國社會學家繆勒利爾說：「過去的人類，是在歷史法則之內進行，而不自知，將來的人類，能從歷史法則之了解，進到歷史法則之把握，而以之支配歷史。」法國歷史家古爾諾也說：「以前革命所破除的，只是政治外表的形式。以後的文明進化，直深入了社會生活的改善。」杜威也以爲人除有社會習慣，社會態度之外，尤貴能以其智力改造社會行爲。知道如何控制環境，以制裁人類的社會行動。如果我們能夠觀察社會的現象，求其關係，而立其法則，我們卽可以造成一種受意識控制的社會。

三十一年一月二日　於渝州旅次

載三十一年十一月再生旬刊

九　新現實主義（上篇）

現代是功利主義大爲流行的時代。但是一般人在口頭上，總是不斷攻擊這一種風氣。在中國呢，自古以來便反對功利。似乎中國是理想主義盛行的國家。而骨子裏，中國人之講究功利，並不下於西洋人。這種淺薄的功利主義，可是眞正貽害中國人最深。作者覺得英國文化是功利主義的產物。其基本精神，淵源於經驗派哲學。自從霍布士以來，性惡說成爲思想界的中心。霍布士、休謨、洛克、穆勒、邊沁成爲英國文化的柱石。英國人的功利主義，是眞正的現實主義。其見之於實際政治，很少毛病。反轉來看中國，自從戰國以後，孟子的性善說，總是戰勝荀子的性惡說。一直到近世，還是性善說作思想界的中心。可是人性若水之就下，無可挽回。『亦有仁義而已矣！何必曰利？』人人童而習之。這是最大的反功利口號。漢朝的大儒董仲舒，也是鼓吹孟子學說很熱烈的一員。并且提出『正其誼不謀其利，明其道不計其功』兩句話爲後世人所稱道。至於正心誠意之學，尤其是流行於宋代。作千年來的中心思想。似乎性善說、誠意論、理想主義也是三位一體的，作我們的文化基礎。事實

上呢，功利主義充斥社會，好像性善說、誠意論、理想主義專門用來坑國家的。使這個民族幾度亡於異族而不知恥。一般人呢，不妨利用一切公衆的或國家的名義，作個人傾軋的工具。於是功利主義變作救個人的有利武器，而口頭上還是不斷的反功利思想。中國人一般說來都是很現實的，理想主義事實上是同中國人絕緣。也可以這樣說：英國人是心口如一的功利主義，眞正的看重現實，明白什麼是現實。中國人呢，是心口不一致的理想主義，根本不了解現實，而心裏卻非常功利。仔細研究中國歷史上的人物，全是一些病態的。好像一肚子的苦悶都說不出來，就是這麼說這樣想那樣。於是迫不得已。因此造成心理病態、生理病態、社會組織病態。纏足、八股文、掛辮子大概是極病態之美觀了。中國人的心，好像一團亂草，還要鑽進這團亂草想得解救。於是這團亂草越來越混亂得可憐。我們惟有用快刀斬亂麻的方法，從速把一切因襲的習慣，連根帶拎把牠拔掉，就無法得救的。所謂現實的感覺，莫此爲甚！所謂功利的要求，也莫此爲甚！如果在中國的文化園地裏，把亂草淸除淨盡，從前在這園地裏開過花的，全部都要復活了。中國正統思想本來很看重現實的。子貢說：『夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也。』子路問孔子說：『衛君待子而爲政，子將奚先？』子曰：必也正名乎？子路曰：有是哉！子之迂也！奚其正？子曰：野哉！由也。君子於其所不知，蓋闕如也。

名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所錯手足。故君子名之必可言也；言之，必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！』所謂現實主義，還能超出於『言必可行』一句話嗎？孟子雖然反對功利，但是他主張『當務，』就是他所說仁義的定義，也說『仁，人心也；義，人路也。』所以刻肖恨那些『舍正路而不由，放其心而不知求，』的人。荀子更加看重現實。他說：『道者，非天之道，非地之道；人之所以道也，君子之所道也。』在中國的哲學裏，論『政』與論『道，』總是互相表裏。作正統派思想的中心。政是『仁政，』道是『人道。』都就現實的立場而說的。如果說功利主義有益於事的話，還能超出於看重現實嗎？說現實主義，似乎比說功利主義要高一等。本來，人類的心靈是逐漸長成的。當心靈作用還很幼穉的時候，其受印象的影響，要比較受概念的影響為深。必須把我們的心，受很嚴格的邏輯訓練以後，纔能受概念的影響。越到了後來，可以成為受概念的影響，比較受印象的影響深。概念的範圍各有不同。有些在世務上有很長久經驗的人，也會有概念作用，在心靈上發生動力。所以愈老於世故，愈看重現實。因此我們對於現實不能不下一種界說。這篇文章，並不否定現實主義。目的是把現實主義的內容再度深刻化而已。

現實的界說是很難下的。這要牽連到自然科學，與自然哲學上各方面的問題。我們先就一般

的說法來討論『現實』『事實』『現象』三者間在意義上的不同。可以這樣說：這三個名詞都有相同之點，甚至對象或內容可以是一個，而在意義上各有淺深。一般人都是認為『現實』就是『事實』，科學家卻認定『現象』就是『現實』。這『現象』是指『物象』或『對象』而言。至於這物象的本性如何？則暫置不論。所以『現實』一名，應該是最富於哲學意義的。『事實』是一種『現象』的內容。『事實』是兼『物』與『事』而言的。自然科學的對象是『物』，社會科學的對象是『事』。『事實』多半是發展到一階段的『現象』。但是『事實』有自性價值與通性價值。若就時間上說來，有暫時價值與永久價值。合這兩對價值而言的，是『現實』。至於『現象』是『事實』之一剎那過程。這在自然科學家或社會科學家，也都承認的。在有些地方，『現象』不一定就是『事實』。『事實』更不能說是『現實』了。比如我們站在鐵路軌道這一邊，以目力所及看軌道另一端，總覺得愈遠處，兩線合而為一。這當然是一種錯覺。可是在野蠻人與文明人之間，便是兩種『事實』。這是認定『現象』就是『事實』的錯誤。科學都是由已知的『事實』出發的。沒有愛因斯坦的相對論，誰敢說柰端的萬有引律也應當補充的呢？現象與事實並不一定相伴，而事實的價值，是跟隨着人類的知識以俱進。說現象，說事實，都不過注意到暫時價值，或自性價值。說現實，使

不能不注意現實的根源，或體系。於是永久價值或通性價值就出來了。

現象不是現實這句話，不是常識的說法。現象只有暫時價值，認識現實，纔會使這現象也發生永久價值。我們看一棵樹，在冬春之交，僅僅見幾枝柯條。不多久，發芽了，結成蓓蕾了，開花了，放葉了，直到果熟葉落爲止。這一度循環，都是許多套現象的過程。就是在開花結實的時候，也有陰晴、顯晦的不同。每一刹那都有每一刹那的現象價值。而同時，各函有現實價值。如果我們認定這一套過程中之某一階段是現實，而忘記掉其餘，這就不是現實。因爲現象不能離開過程，而過程在一貫的聯系之中。離開過程的體系，還有什麼現象。這現象，根本便無所附麗了。所以這一刹那的現象價值，是跟着這一段過程而成立。沒有這一段過程，不會有這一刹那的現象價值。以現象爲現實，僅僅得到這一刹的現象的幻覺，而且不是這一刹那的現象價值。一般的現實主義，所以流爲功利主義，就在於這一點上。功利主義之病，就是只顧這一刹那的現象價值，而忘記這一刹那的現象還有永久價值。如果能够明白永久價值，這暫時價值也會發生變動的。功利主義是有等級的，這等級的差別，就在乎認識現象的永久價值之程度上。『人無遠慮，必有近憂，』這兩句話似乎功利主義者不能忘記掉的吧？假定功利主義者沒有這一點戒心，恐怕就要離開現實主義的觀點了。凡是能認識到現

象中的現實價值的人纔是眞正的現實主義者，幷且每一現象中的永久價值也是跟着觀點的程度而異其意義。換而言之，這永久價值也不是固定的。更不論這一刹那的現象價值不是固定的了。現象價值或現實價值之所以移動，都是跟着我們的觀點或觀照方法而異。照這樣說來，不止『現象』是頃刻萬變，連『現實』也是頃刻萬變。我們所以能够找住現象價值，和現實價值，完全是在乎我們的觀點『軌跡』之移動，而又不失其『坐標』。於是在我們心中造成一個『常數』。這套『常數』是每個人不同的。於是現象價值或現實價值在每個人各有不同。雖然受客觀環境的影響，但是不能離開這個『常數』太遠。如果離開太遠了，會失掉觀照者的本身價值。

我們如何把握着現象中的永久價值呢？這就是說如何從現象中把握現實。其要點在乎不要執定每一現象本身，務須看每一現象的形式。更深一點說，不要從玄學的觀點看每一現象，要從邏輯的觀點看每一現象。因爲從現象方面說是『形式』從作用方面看，就是『法則』。『天地與我並生，萬物與我爲一，』這是玄學上討論本質的說法。現實主義的注意點是『作用』。從現象裏發見『形式』在作用裏發現『法則』，這纔是眞正能從『現象』中看見『現實』。所以說一般人所看見的現象，不是現實。說『形式』是指每一現象的『內包』說『類』是指每一現象的『外

延。』『形式』與『類』有相同的性質。『形式』是從這一現象中歸納出來的『方式』或『格式。』就是這一現象中之最主要部份。這一部份，可以代表這一現象的精神。至於『類』呢？是從客觀方面說的。是這一現象與他一現象的關係中之最主要的部份。是從這一現象演繹而出的。觀照的方法，不外乎『通方知類。』並且要『以類達類，』纔能從現象中攝取現實的精神。所謂『聞一以知十，』『舉一偶而三偶反，』都是從修養中得來的。這種修養的工夫，是從觀察現象入手。就是從『形式』方面看這一現象的精華。更進而看這一現象與他一現象的『相對關係，』與『絕對關係。』這樣說法，是站在科學底立場而言的。我們再從藝術方面來說說。印象主義，是主觀的方法，求出某一現象的『特殊形式。』而表出之，如印象派的畫，是最好的代表。象徵主義，是從客觀的方法，去求出『類』來，而表現其同類的意義。把人生一切都象徵化了，是深切認識人生的最正確方法。所以印象主義與象徵主義的方法，是了解現象，使之發生永久價值的兩大途徑。現實的價值就從『形式』與『類』兩方面去尋求，纔能眞正得到。不論表現的方法，或分析的方法，都要從形式上掇取現象的精華。否者，現象與現實不能合一。

講功利主義的人，對於此時此地的觀念，非常看得重。『識時務者爲俊傑，』是一般功利主義

者的更要見解各件一件事實各有其『殊相』所以形成殊相之現就以此時此地作主要原因

這不止從『事』一方面說，并且可以從『物』一方面說的。雖然我們認識『殊相』要注意識得此時此地。如果我們明白這一『殊相』之後，而想要處置這一特殊現象，或應付這一時一地的突現事件，其方法或手段，可不能專着重於此地此時。因爲這此時此地所發生的事物，都有其來蹤去跡。所以要談到現實中所函的時空觀念。人類應付各種各樣的突現事件，各不相同。其不同的原因，是這個人對於這一件突現事情的時空觀念不同。凡是此時此地的現象，決不是孤立的。在時間上有連續性，在空間上有普遍性。甲地所發生的事情，往往非甲地所特有。就是甲地所特有的，也要與乙地、內地的不同事情相比較。更可以顯出甲地一事的眞價值。至於甲、乙、內各處所發生的同樣事件，更加有異同之點，可以互相比較，以得其眞價值。有了這樣複雜的空間觀念函於某一現象之中，於是應付的手續，便因這一套不同的觀念而大異其趨向了。若說到時間觀念，更加不能有所制限。我們往往看見有許多功利主義者，對於此時此地的突變事件，以乎解決得很適當。但是往往後患方長。這就是一般人所說的沒有『遠見』。所謂沒有『遠見』，還不是對於這一刹那的現象的時間連續性缺少『洞見』嗎？據我們看，『預見』或『洞見』都是富於歷史觀念的人纔有的。凡是

對於這一突變現象的歷史觀認識淸楚了，纔能產生這一件事的『預見』所謂『非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，』的哲學觀察，就是這樣出來的現實中所函的時空觀念，各有其連續性與普遍性的情形是如此了。但是這此時此地的觀念，當然仍舊有其價値。我們用什麽方法把握這一刹那或這一地域的眞價値呢？惟有對於此時此地所發生的現象加以深切的考察，而拿出眞誠來應付，沒其他方法。因爲一般人對於現實的應付，都是盲從的。不是出於自己的眞正考察而認識的這無異於對這一件事實沒有認識。那裏會有眞正應付的方法呢？

三十三年一月二十一日　於渝州南岸旅次

九　新現實主義（中篇）

我們一定要從現象中攝取生命，纔能算是了解現實。因爲『生命』就是現實。僅僅看見現象，不能盡生命之全。一般人所謂『形式』都指失其生命的糟粕。形式若失其時空意義，就離開生命了。照印象主義者的看法，『形式』應該是指這一現象的精華所在。『形式』等於骨幹，『形式』就是這一現象的生命。我們能把握住這一現象的『形式，』就是表示我們的力量能夠達到這一現象的內在。已經碰到了這一現象的生命，纔算是認識現實。生命的本質，這裏暫且不說。我們說現實，專指生命的過程。於動的、變的方面說現實，纔能明白現實的價値。眞正了解現實價値，然後能產生眞正應付現實的方法。這是新現實主義的精要處。生命是寄託於每一現象的深微處。在這深微處爲一般人所感覺到的，是生之欲。每一現象從內在表達到外面的，都是生命力的衝動。新現實主義者可以承認一切物類的生命，都是生之欲的表現。但是現象的遞嬗，可以把生之欲昇格。這裏就說到『現象』與『現實』的關係了。如果說生之欲是生命的本質的話；那末現象的遞嬗過程，就

是現實的轉化。這裏面的等級，正與物類自覺能力之展進成正比。轉化愈達於最高層，自覺能力愈強。能夠就在其自身發現其精微處。於是由生之衝動變爲生之自覺。可以說生之欲的演進方式是跟着自覺能力而進步的。於是用力愈深微，生命的性質愈有變化。但是這種演進痕跡，都可以從現象中看出來的。所以說現象的生命就是現實。現象是頃刻萬變的，其所以主持這種演變的是生命的展進。要想看到生命對於現實的關係，自然祇能從現象入手。而且必須要把握着每一現象的形式。這個例證，最好是用生物演進的實例作比。而社會演進，也同樣按着這一方式的。這不是一般人所能做到的。原因就在乎不能夠認識現象的深微處。這並不在乎某一現象本身之難於認識，卻在乎認識這現象者本身。批評可以說就是創造，卻要批評者本身有創造的能力。

現實就是內容的表現。若說現實就是生命，那末同一內容，爲什麼有不同的現象呢？所以現實主義不討論這最終相同的本質。凡是內容相同而表現不同的，原因在於組織的不同。原素之不同，在於不同的原子；溯其最後，是電子的多寡，及排列的方式之不同。照這樣說來，現象的不同，可以推想到作用的不同；作用的不同，可以說是內容的不同；內容的不同，原因在於組織的不同。這一連系的關係，都是現實問題。所以說，現象不能算是現實；必定要看出這現象、作用、內容、組織的一貫程序，

而明白其中關係的纔能算是了解現實。一般人所謂現實，其實不能算是現實；不過是事實的一部份，并且還祇能說是現象的一部份。現象的變換，從現象的深微處開始。沒有內容與組織變換了，而現象不變換的。從『現象』方面說，是『形式』；從『內容』方面說，是『組織』。在事實方面，固然也有『形式』或『組織』變了，而『本質』或『內容』不變的。這有兩種解釋，一種是物理的，一種是化學的。若探究到現象一方面，演化越久，由『形式』的不同，看到『組織』的不同，於是影響到『內容』不同。若說物質本身，溯其源，是永久不變的。所謂物質不滅，能力不滅，都是究極的說法。現象的變換，如冰之於水，水之於氣。是不是形式與組織的不同，而影響到『內容』與『現象』的不同呢？所以每一變換，其在現象方面，可以看得見的，其作用都多少有不同。照這樣說來，現實不能從本質方面說，應當從作用方面說。這纔看出生命演化途徑中所產生現象與現實的關係。

從組織到現象之間的一套關係，都可以包括在作用上面去解釋。我們大家從現象一方面所反應而起的錯誤，完全是對於每一現象所發生的『作用』之誤解。物體有重心，這重心是力的焦點。把握住這一焦點，就是把握住這一物體的作用。內容因組織而發生不同的，也是『作用』。這『作用，』正是力之表現。『作用』的複雜關係，就是『力』的複雜關係。從現象上就能看出力的關

係的，是直觀方法。或者說是證悟的能力。在上文所說到的，把握住『現象』中的『形式』一句話，應該看作把握住現象中的力之焦點，或者說是力的進行方式。認識現象中一切作用都是力的表現，這已經把現象中的現實成分發現了。物體組織可以影響到『力』的不同方式，否者『組織』沒有方法可以改變『作用』。力可以改變『組織』，這是『自性』的動，或者說是『自動』。組織可以改變『作用』，這是『異性』的動，或者說是『他動』。為什麼呢？因為組織之改變，有一半是客觀的力量。力的運行，不外『成己』，『成物』，兩個途徑。現象本身不斷起變化，這是力的表現。因現象本身的變，而引起環境的變，可以說是力的感應。有了這兩項作用，纔是有生命的現象。所謂『象徵』與『印象』，也是攝取現象中之力的成份。就現象之中最能代表個性的而表出之，這是『形式』，『形式』也就是印象之最深徹處。其淵源實出於這一現象之力的焦點。就某一現象之最能感動客觀的力量使之普遍化了，這就是象徵的力量。『形式』就是力量，於是『現象』纔有『生命』。所謂『生命』，無非是力的表現。現象的永久價值是力量。認識現象的力量之後，不論被動或主動，都要找住這力量焦點，而盡量發揮之。

有現實，纔有所謂價值。生命如果是指本體說，或作絕對看，就無所謂價值了。但是既然說到價

値便有永久價値與暫時價値之分。生命價値當然是一種永久價値，現在就要說到什麼是暫時價値，與什麼是永久價値了。一種組織的系統演變，就是生命的永久價値。在這演變過程中，每階段與客觀勢力所起的衝激而生的價値，是暫時價値。生命本身，永遠在動，永遠在變。所以生命本身永遠有價値的。而價値之高下，全在乎組織系統之性質與作用上。可以這樣說：系統愈嚴整細密的，這生命的價値愈高。同時其性質愈純正的，其價値也愈高。所謂系統整密，就是表示力量充沛，纔能發展完整而合理。至於性質純正一句話，是說愈接近於本體，不離開生命的本質太遠。因爲現象愈演化，必定走到纖弱萎靡的末路上去。莊子德充符篇說：『受命於地，唯松柏獨也在，冬夏青青；受命於天，唯舜獨也正。幸能正生，以正衆生。』這個『正』字，就是純正的意思。既然拿松柏作比，自然也是有力的。從藝術方面說來，凡是精純剛健的，都是大宗。詩必杜甫，文必韓愈。其餘得一曲之長的，都是小宗。莊子說哲學思想也採取這一說法。天下篇說：『天下大亂，賢聖不明，道德不一。天下多得一察焉以自好。譬如耳、目、鼻、口皆有所明，不能相通。猶百家衆技，皆有所長，時有所用。雖然，不該，不偏，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全。寡能備於天地之美，稱神明之純。』『後世之學者，不幸不見天地之純。古人之大體道術將爲天下裂。』這些話，都可以印證上文所說的是有所本的。大概

說生命價值，以『正』字與『全』字作標準。所謂『原始的力量，』就以『正』與『全』作基礎，『正』而且『全』，纔能有永久價值。衡論現實，或應付現實，都要採取這個標準。不過生命發展過程，從本體到現象，愈發展，大都力量愈弱。從正幹到末梢，雖然可以盡變，大都『散於萬物而不知返。』所以進而說現實的創化。

一般的現實主義者所看見的現實，都不過是現象的暫時價值。而所黽勉以求的，也還是暫時價值。有暫時價值的，不一定有永久價值。或者說這永久價值與該現象的暫時價值是不相應的。但是新現實主義者要在各種不同的現象中求永久價值因為永久價值求得之後，暫時價值就跟着在這裏面。暫時價值如經濟學上的『價格，』永久的價值纔是『價值』我們可以說：『紙幣』是祇有價格，而沒有價值的。『物品』是有價值，而且也有價格的。於現象中求價格，所得到的僅僅是價格。卻把現象的價值放棄了。這如何能得到現實呢？暫時的價值是靠客觀力量造成的。例如『貨幣』是靠政治力量國際信譽所造成。『物品』的價值在其本身，不受客觀力量而影響其價值。其所影響者，不過是物品的價格而已。新現實主義者要造成其主觀價值，使其價格不至於動搖。主觀價值如果是現實，客觀價格就是現象。要想現象發生變動，非得先使這作根基的現實發生變化不

可。生命的永久價值既然是現實，而生命是萬古常新的，現象可不是萬古常新的。老子說：『死而不亡者壽。』就是說現象雖然過去了，其價值仍舊存在。現象的不朽成分如同藝術精神，都是生命的創化。生命創化是按着什麼樣的方式呢？自來學者對於生命進化有賦予價值觀的，有不賦予價值觀的。僅僅言其演化方式，就是不賦予價值觀。若是說到生命展進之目的性，就是賦予價值觀。現象的創化，不外乎三種方式：就是俱分進化說、突創進化說、層創進化說。生物進化大半是俱分進化，與突創進化，都是不自覺的創化。俱分式如樹之有枝，從正幹上派生而出，每一枝比作一種物類。突創式如浪橋，一高一低，按着節奏前進。實在是生命的不均衡展進。至於層創式，可以用來解釋社會進化；都帶有目的性，按着一個基地逐漸增高。如同金字塔一樣，層層建築上去。生命的現象既然就是力的表現，力有強弱，遂形成突創的現象。但是進化的意義，都是推陳出新。孔德論學術的演進，以爲從數學、天文學、物理學、化學、生物學、社會學，如此層創而上。分明是社會現象的進化觀。而俱分說與突創說以生物的進化現象爲多，間或可以解釋社會進化現象。現象的創化，大體上說來都是按着這三種方式。『物類』的生成，以俱分說爲最明顯；『事類』的生成，以層創說爲最明顯；至於突創說，兩者可以兼之。凡是類的造成，就類的本身說，是『生』；就宇宙本體或生命本質說，是『止。』

叔本華以爲生命是一種盲目的衝動，這是叔本華受佛家學說影響的說法。佛家輪迴之說，爲衆生立言，確是盲目的衝動。如昆蟲類由幼蟲而成蛹，由蛹化爲蛾，又由蛾而產子，永遠在這一圈套中輪轉。又如植物的發芽、立幹、開花、結實，也是永遠在這圈套中迴轉。人類的生、老、病、死。還不是如此嗎？但是人類之所以可貴，就在於要超拔出於這一套輪轉。由『人類』這一覺悟，而反觀『物類』把從無生物到生物，植物到動物，動物到人的三段經過連綴起來看。自然形成自覺的，目的性的進化途徑。所謂『目的』就在於『自覺』的程度上。有『目的』然後有所謂『價值』上面說到的輪迴現象，不過是現象的一段過程，還祇能說是現實的暫時價值。這句話在一般人看來是不相信的。因爲一般人都把這一段過程算作現實的整個目的。那末自然找不到現實的永久價值。假定我們把這一段過程中所負擔的生命演化的責任仔細一計算，便可以明白人類的現階段是經過生物界多少苦難而獲得的。是不是不容許我們輕視現在這一階段呢？如果我們對於過去知道的越多，越覺得現階的永久價值，而努力使之實現。所以說『自覺』是可以發現『目的』有『目的，』於是我們一切活動的價值都提高了，現實的永久價值是由不自覺的動，逐漸轉到自覺的動。生命的展進目的，就從不自覺的走向自覺的。人不是爲生、老、病、死這一套輪轉而生；是爲生命的展進目

的而生。所以進化的方式，俱分說不如突創說，突創說不如層創說。俱分說就既成的物類而說，確是如此。物類之造成是『既濟。』『既濟』就不能變了。例如生、老、病、死那一套。但是這一套爲生命展進的更高目的而設的。宇宙永遠在『未濟』中，惟有層創說合於這『未濟』的事實。『既濟』目的已成過去，所以是盲目的。如果僅從『既濟』的立場看『未濟，』那末『未濟』也是盲目的。我們必須站在『未濟』的立場看『既濟，』於是發現『既濟』『未濟』都是有『目的』的。所以層創說最合於『既濟』『未濟』的複雜關係。層創的境界無止，可以從生命的深處一套一套發現出來。把生命的主宰由客觀移入主觀，是生命展進的最大目標。宇宙間一切活動的主宰，不是高在九天的『神，』就在我們的『心』裏。現實的生命不是一剎那的現象，而在於永久展進的程途上。進化論的功績就在於把『神力』轉化爲『人力。』宇宙中發現了『人，』『人』又發現了『心』宇宙的焦點就在我們的心中。生命之流與盲目衝動決不相同。孔子說：『君子不器。』俱分進化說目的在說明『成器，』層創進化說不止要『成器，』還要『成道。』成器如同地球的『自轉。』如生、老、病、死的輪迴。成道纔是『公轉。』地球的公轉以繞日爲目的，人類的公轉卻以循着生命展進的目標作目的。『幸能正生，以正衆生，』所以人類發現了宇宙的目的性展進之理以後，方可以賦予

一切物類以新意義。佛家說『衆生皆可成佛，』大概是如此說法吧？

所謂目的性的展進，實在就是賦予現實以價值的另一說法。沒有目的，還有什麼價值？於是這目的性的展進的每一階段中都是新生命，而有新意義。新生命永遠在蛻變中，而取一種新陳代謝的方式前進，這就是層創的方式。凡是新的生命，都是從舊的事件中而出。然而所謂舊，不是死的。新的是從舊的生命裏蛻變而出，是這一生命階段與那一生命階段的接替。生物進化，並不是魚類變爲鳥類，鳥類變爲獸類，再由獸類中的猿類變爲人類，這樣來的。按着俱分進化論的說法，既入一類，就要爲類所限，無法再變。猿類之變成人類，原是猿類中之未成爲猿類的變爲猩猩狒狒，再從猩猩狒狒中之未成爲猩猩狒狒的，變爲人猿；然後變爲原人，逐漸到了最有文明的人。在這『未濟』的階段上，纔有『蛻變』可說。從這『未濟』的階段上說『新生，』是要明白全體物類的演化方式，纔能得其永久價值的。說鳥類、魚類、獸類都有其本身價值，這是就『旣濟』的階段上立說。唯有到了人類，纔能永遠保持其『未濟』的永久價值。換而言之，永遠有其新生命。新生命的可貴處，就在於保持其蛻變機能，而函有新的希望。於現象中看蛻變的過程，纔能把握住現實的意義。照我們現在看一切物類都是在蛻變中走入歧途，於是成功一固定形式，作爲每一現象的精華。惟有到人類

中，可變性頂大。因爲生物進化，是肢體組織的蛻變；人類的進化，卻集中於社會組織的蛻變。其實就是人類知力的進化。可以說新生的意義最充足。『未濟』中的蛻變，可以產生新生命；『既濟』中的蛻變，無法產生新生命。現實的意義就有如此豐富。

就是在蛻變的過程上，也有牠的意義。這種意義，可以分作兩方面說。一方面，是每一階段的暫時價值所生的意義；另一方面，是過程的每一階段，對於整個歷程所函的意義。能夠憧憬到這一意義，纔會發現過程中的永久價值。哥德說：『預感到高尚的靈魂，那是一種最值得渴望的使命！』這就是能夠在生命的歷程上預感到每一階段的新意義和新生命。要想產生這種意義，有幾個條件。第一，是認識過去的價值，與目前的狀況，都有孕育未來的希望。這是新意義的開始。第二，是能夠感覺到在目前一段落中，可以盡其繼往開來的責任。第三，纔是認識這一階段在全部歷程中所函的新意義。過去沒有失錯，現在能盡其責任，未來仍有希望，這是生命過程中的重要意義。這樣對於現實纔算是有深刻的認識。王國維師在人間詞話裏提出三種詞境，以說明學人爲學的工夫，也是分三個階段。第一個階段，是『昨夜西風凋碧樹，獨上高樓，望盡天涯路。』到了第二個階段，是『衣帶漸寬終不悔，爲伊銷得人憔悴！』第三個階段，是『衆裏尋他千百度，驀然回首，那人卻在，燈火闌珊

處」這三種境界，惟有眞正肯用力的人纔能感覺得到的。中國人對於藝術上的見解，與西洋人不同。並不從形式上看每一件藝術品的成功。要看這件藝術品在創造過程中的力量。在過程中一絲一毫的力量也不懈憧，其所感到的未來生命，纔有全體性的永久價值。做學問與做事業一樣，都不能躐等而過。每一段落的經驗，都會對於整個體系發生關係的。現實主義所以不流爲功利主義，就在於能够看到這一點。

三十三年二月二十一日　於渝州南岸旅次

九　新現實主義（下篇）

從上文各方面看來，現實與理想，還有多少差別呢？如果認爲有差別的話，就在理想與現階段事實相差的距離上。凡是現實，都函有理想的成分。所謂理想的成分，就是創造的成分。理想是創造的基礎。但是理想總是與既成事實相鬬爭。把現實中的陳跡與新生的成分剖爲兩部，而顯出蛻變的關係，這裏就產生鬬爭的局面了。所謂未來的生命，或更高一層的生命創造，都有理想作本質的。有高尚生命的預感的人，一定是有理想的人。而這種理想，往往與已成事實相衝突。既成事實了，自然富於保守性；預感的理想，當然有創造性。並且有革命性。因此形成新舊的衝突。照黑格爾的矛盾法說，已成的是『正』，將要成的是『反』。『反』正反相對的衝突，必定產生『合』。這就是新生命。『正』的是舊有的事實，『反』的是未來的事實。新生命是正反的合一。舊的中間果然淘汰了一大部份，新的中間也要淘汰了一大部份。現實的內容不外乎這新舊互相掙扎的歷程。照原則上說來，理想與事實鬬爭，一定是理想勝利。然而事實方面又往往相反。這裏的原因；一方面是客觀環境沒有可變

的徵候，也可以說是時機未成熟；又一方面，往往是理想本身的缺陷，太離開現實了。所謂瓜熟蒂落，水到渠成，都是從兩方面合起來看的。一種事實所以能夠存在，都有其存在的理由。這存在的理由沒有失去，新的生命或新的形式就無法實現。理想與事實的爭鬬，必待理想的成熟，同時又必須待事實的價值失去了之後。理想的精神在適時。既然適時了，理想便是現實。所以孟子說孔子是『聖之時者也。』革命的成功，就是理想的內容成熟了。這也是把握現實的一條途徑。

已成事實了，就形成一種勢力。因爲形式固定了，爲適應客觀勢力的原故，自然有一種力量。但是到了客觀的形勢變了，這固定的形式，可不能變。在無生物或生物各類的形態方面，尤其明顯。這固定形式，多半不能變的，成爲生命的一部分，做表達勢力的中心。物類之成在此，物類之缺少可變性也在於此。莊子說：『惟止能止衆止。』『止』就是『生』。『生』既生了之後，使殭化了，不可以改變。即使改變，也極有限。這是現實形式所以有固定勢力的原因。人類的社會組織也是如此，不過可變性多得許多了。自古以來，人類的社會組織，不知經過多少次變更。每一次變更，都要起極大的衝突。這就是所謂陳跡的掙扎。社會組織本是爲適應環境而起的，到了環境改變，而這種組織仍舊殘留在社會中，依然給人利用，於是新舊勢力起衝突，社會永遠站在風濤洶湧中。就因爲控制社會的勢力

放在客觀，人類自己不明白這現實的勢力如何造成；於是一般人多半爲功利主義所壟斷，很少能克服舊勢力，而創造新制度，以改良這社會的組織。唯有把現實的觀念看深一層的人，纔有革命的勇氣。改革社會的方法，不外乎打破惰性。物理上有惰性律，人心中也有惰性律。當一種勢力新起接替舊勢力時，總不免有一時的衝突。我們看法國大革命，南北兩勢力鬬爭時的美國，以及俄國的十月革命，都經過極大的擾亂，社會內部纔有變動。不過社會織組的力量如何強固，其可變的性能，遠非物類的形式可比。社會改革多半可以成功的。問題在乎如何肅清陳跡，扶植新生命。我以爲把一般人民的文化素質提高，是最基本的方法。使這個社會裏要求改革的人多起來，社會組織自然容易有變動。如果大多數人都感覺舊勢力的病態，這就是人心的更生。然後會有社會更生的希望。所以先要了解如何纔算是現實，於是纔能發現眞正可以改變現實的方法。也許可以解決許多困難，而減少社會的動亂。

革命之所以成功，可以說是理想的成熟。但是理想如何發芽呢？務必從黑暗中發現光明。不論如何黑暗的社會，其中必定含有光明。理想便照着這光明的焦點放射開來的。在上文所說的話，都是如何認識現實能夠認識現實很眞切，便可以從現實中尋找光明。不論如何舊陳的社會裏，都有

新的生命。這是光明的所在。我們尋找到了這一點生命之源，努力使我們的理想適應這道光明的路線，於是理想便可以成熟了。光明與黑暗，總是有衝突的。理想的進行，是在乎如何減少與客觀勢力衝突，而達到光明之境。所以新現實主義者時刻在事實中尋找新的生命，努力使這光明的焦點逐漸放大，而成為理想，以代替黑暗的勢力。因為社會中的光明就是每個人心中的光明。本來人同此心，心同此理。我們確認為是對的，別人也一定認為是對的。我們認為是光明的，別人也一定認為是光明的。但是一般的現實主義者都是站在黑暗的立場上，而謀適應黑暗的方法。大半治絲而紛，而找不到光明的焦點。更無從實現理想了。如果按着上文所說的話去尋求黑暗之所以形成的原故，而同時又能體察人心中的光明之點，自然能夠謀得放大光明焦點的方法。理想之所以能夠戰勝事實，不外乎把事實中的精華找到了，而棄其糟粕。上面已經說過，一切事實所以能夠存在，必有其存在的理由。如果我們能夠明白其理由，而站在這理由的基點上謀改進，這就是理想實現的途徑。一般人不能看到現實的裏面，只在表面上應付事實，自然為事實所併吞，而陷於黑暗之中不能自覺。必定要找到光明之點，而貫徹始終向這一途徑邁進，於是理想纔能實現。再其次，一般人祇知利用固有勢力，以圖某一件事之完成。不知這一事同全體的關係所在，甚至於這一件事是成功了，

而全體的內容卻爲其所破壞。所以說，不明白現實，而談現實主義，一定要流爲功利主義。功利主義之可厭處，並不在於重視功利，而在於祇承認既成事實，而不明白現實的全體性。凡是有理想的人，多不重視一時的功利。並且眞正的功利主義者，必定從理想主義出發。這就是新現實主義的精神。認識現實的眞相之後，便是已經造成一個目的。這目的正是上文所說的生命展進的目的。於是一切手段都依照這個目的進行。目的與手段的相協調，也是達到理想境界的必要條件。並且如果找到目的之後，其手段未有不與目的相協調的。若是目的與手段不合，必定是目的沒有找到。目的與手段相應，如同本體與作用相應。所謂『體用一原，』也就是說目的與手段一原。理想之能實現與否，可以說在於理想之成熟與否的程度上。或者說是心有未誠。認識現實如果很眞切，心也未有不誠的。

歸納起來說，功利主義一定是現實的，而現實主義可不一定是功利的。照一般的說法，功利主義大半是求實效，乃至於求速效。急功好利，大約是一般功利主義者的通病。我們所說的新現實主義，並不是不講究功利；但是決不求速效。從看清現實的意義上入手，而談功利，必定從長治久安的着眼點上用力。英國人的功利主義爲什麼成功呢？就在於看重現實而不重速效。『最正當的方法，

就是最迅速的方法。』這兩句話正可以鍼砭一切功利主義者。英國人的功利主義，以邊沁的幸福說作中心。所謂最大多數的最大利益，其函義是很深的。這裏的標準有兩個。一是最大多數，二是最大利益。這最大多數用什麽樣人作標準呢？我們可以相信英國人所謂最大多數所贊同的，必定不是中國人最大多數所贊同的。至於最大利益，更加有程度上的不同。資本主義底社會的最大利益，與社會主義底社會的最大利益，也不會相同。因此說現實主義非得談到內容上去不可。務必從人心的深微處找到相同之點，然後有最大多數可說。又須明白事實之最眞切處，纔有最大利益可說。新現實主義可以救人，尤其是可以救中國人。中國人的重病是虛僞，是盲從，是不明白事實眞相，是忽略大端，不重視理想。所以中國人的功利主義是不澈底的，是反現實的，但求其暫時價值，不知掘發永久價值。一個人的行爲，多半是徇從成見習俗，不求其心之所安。所以往往一件事的病根埋藏下很久纔發作的。其原因都是認識事實不淸楚，而又急功好利。因爲一嚮沒有科學訓練，都是站在藝術的立場上談功利。這是中國人的特色。因爲藝術重表現，而不重分析。英國人的功利主義是從科學的立場出發，首先是事實的分析。把事實分析淸楚了，眞理也發現了。按着眞理行事，比按着成見行事，其成功的成分要大得多。新現實主義之目的在使一般人知道如何分析事實，必須從分析

現象入手，以期得到現實的內容，爲最後一境界。無非是使命我們大家對於現實作更深一層的考察而已。看法若是能深一層，於是應付現實的方法也會深一層，而所得的結果自然也深一層。現實既然是生命的表現，唯有以生命之全力去應付現實，纔能碰出生命的火花來。只要我們的手段與我們的看法相合一，現實自然會照着我們所活動的路線而轉移的。因爲我們就是現實的一份子呢！我們自身已起了變化，現實還能不起變化嗎？理想的實現，要從我們自己的心上開始。

三十三年三月十一日　於渝州南岸旅次

十　張衡傳

第一節　引言

中國自古以來就不注重科學。雖然指南針、火藥、印刷術，都是中國最早發明的。但國家裏一般人都存一個「藝成而下」的念頭，專門在詞章考據上做工夫；或者沈醉於不關痛癢的玄言，忽略一切實際情形而不顧；一生到老，優哉！遊哉！過他的田野生涯。這些人在中國，都算是頂高尙的人物。下焉者更不必說了！因爲中國向來是地大物博，天然的生產豐富，人們用之不竭。人口的密度非常稀疏，不必十分競爭辛勞，卽可以很安穩的過了一生。而且山川明秀，文人學士頗能享受自然之樂；又能提挈後進，來共同領略這種趣味；其所造成的人生觀，是「樂天知命故無憂」的態度。說壞一點，就是「得過且過。」像西洋人那麽「一是一、二是二的精神，眞是鳳毛麟角一樣的難得！這種精神不止難得而已，並且大爲人所非薄。說他們是「錙銖必較。」如果當國爲政的人如此呢？必定說他

「刻薄寡恩」甚至說他「與民爭利」一像這樣的態度，在天下太平的時候，還看不出很大的毛病。等到每次北方野蠻民族的鐵蹄來臨時，人民當然是束手無策。當國的人呢！下焉者，棄甲曳兵而走；更壞的，便做了漢奸；上焉者也不過慷慨激昂而死！說來都是無補國策。從歷史上看來：漢晉以後，有五胡十六國；唐以後，有五代；宋朝有遼，西夏，金，結果元朝統治全中國；此後便是繼明而起的滿淸。都是文化不如中國的外族。可見所謂漢族的統治能力之薄弱。何以至此呢？我以爲「樂天知命」的人生觀，同沒有「克服自然」的精神，是最大關係。若是仔細考求起來，說中國人裏連一個求實際，富於科學精神的人也沒有，卻又不然。雖是屈指可數的幾個人，其中到有出類拔萃令人意想不到的人才。熟於西洋史的人，總是說中國學術史上如同利翁那特文栖Leonardo da Vinci那樣的人物，連一個也沒有。因爲利翁那特文栖是文藝復興時代的哲學家、科學家、工程家而且又是畫家。一身兼通了好多種學問。在吾們中國固然很少，我現在替我們民族裏選出一個人物來，勉強可以當得起。這人是誰呢？就是後漢中葉的張衡。

第二節 傳略

張衡字平子，生於漢章帝建初三年，適當西歷紀元後七十八年。他是南陽郡，西鄂縣人。正當現在河南省同湖北省交界的地方，約在鄧縣的境內。恰好漢光武也是南陽人，在那裏因爲是帝鄉的關係，所以文化非常發達，人才輩出，富有學術的空氣。並且張衡家裏在南陽，是歷代有名的大戶人家。他的祖父張堪，曾經做過蜀郡太守。那時候的太守，非後代的知府可比；掌有地方大權，聲勢煊赫，澤及子孫。當張衡少年的時候，已經能夠寫得一筆好文章，蜚聲鄉里，因而出去遊學。他先到舊都長安一帶，後來又到新都洛陽。進入太學讀書，把當時人所必學的五經都學完了，仍舊回到老鄉去。他這個人性情很恬淡、沈靜，不好交接世俗上的人。但是也並不驕傲，高視一世，令人難近。到了和帝永元年間，國家舉行選拔孝廉方正，他也不應。當時的三公府第裏請他去做掾屬，他也不肯出來。專心在家裏著述，那時天下太平日久，王公大臣都非常奢侈。張衡早就看出不是好現象，於是模仿班固的兩都賦，又作兩篇著名的二京賦。內容是說西京長安和東京洛陽，用意是譏諷貴族生活太舒服了，而牽連到的知識非常豐富，作了十年工夫纔成功。當時的太將軍鄧騭，覺得這樣有才學的人，在家裏閒着，太可惜了。定要他出來做官。張衡還是不肯。到了漢安帝卽位之後，非要他出來不可，命令公車令特別徵召他出來。張衡祇得入京了。一到京都，下令卽拜爲郎中。郎中的官階雖然不高，卻不

多時郎升爲太史令。因爲張衡不祇是文章好，而且精通天文歷算。太史令這官，自古以來是掌天文的，歷史尚在其次。張衡既精於此道，他又是一個好研究學問的人，所以請他作太史令。張衡在太史令任內很久，直到漢順帝即位。中間曾經一度去職，大約是與在職的人不合而去。歸家以後，作了一篇歸田賦。裏面說：「諒天道之微昧，追漁父以同嬉；超塵埃以遐逝，與世事乎長辭！」從這四句裏，可以看出張衡對於當時的社會憤慨到極點，竟而自比屈原。過了五年之後，順帝仍舊要他出來作太史令。他到了京都不多久，這些老同事們都嘲笑他。說他仍舊做太史令，沒有一點兒高升。張衡於是作了一篇文章答覆他們，題目叫做「應間」。「間」字是非難的意思，他來答應這種非難，所以名爲應間。這些譏笑他的人有這樣四句話。應間裏引用着說：「參輪可使自轉，木雕猶能獨飛；已垂翅而還故棲，盍亦調其機而銛諸？」在這四句話裏，眞可以看出那班人的卑鄙心理。張衡是一個精於技巧的人，他能造渾天儀，造候風地動儀。這些儀器，到現在都需要很專門的知識纔能造成。而將近二千年前的張衡，已能夠自出心裁，製造出來。他能作三木輪，能夠自飛轉。所以譏諷他的人說：你能造三輪自轉，木雕自飛；何不開了你的機關，把自己高飛高飛？爲什麼還掛着兩隻臂膀，又到太常寺裏來呢？你們聽了這些話，可見中國人之不敬科學家，同鄙薄科學家的心理來。眞是可惡之至！而張衡答

覆他們的話卻很平淡。他說：「人各有能，因藝受任。」又說：「從往則合、橫來則離。」這是多麼眞切呢？但是張衡也來抝苦他們幾句。他說：「子覩木雕獨飛，愍我垂翅故棲；吾感去蠹附鴟，悲爾先笑而後號也。」可見張衡也很犀利，說話十分中肯，並不是一味老實由人擺佈的蠢才。當順帝的時候，國家的政治漸漸壞，權移宦官。張衡於是上疏陳事，極言其弊。又上疏反對圖緯，說這是「欺世罔俗，以昧世位。」不多久就升爲侍中了。時常在內庭論議當代人物。有一天，皇帝問他天下所疾惡者是那些人？一般宦官們怕他說出他們的罪狀來，大家都丁住眼睛看他。張衡只得胡謅一套，就出來了。宦官們想想到底還是不妥當，終於設法把張衡攆起走了。永和初年，又起爲河間王相。所謂「相，」如同現在省府裏的民政廳長。當時的河間王名政，自然是皇帝同族，驕奢不法。地方上又多豪強，連絡起來作壞事。張衡到任之後，執法嚴明。先把這些姦黨的姓名查出來，都把他們捉到治罪。河間國因此甚爲太平，上下的人都稱讚張衡。他做了三年之後，上書乞骸骨，想退休了。順帝越加看重他，徵召他入京做尚書。那時的尚書，雖不如後來的尚書那樣高的品級。但是後漢的官制已逐漸改變，三公雖名稱好聽，實際上行政權都操在尚書令同尚書手上。到了這時候，張衡算是在政府裏逐漸掌有實權了。但不多久，張衡病故了。享年六十有一，時在順帝永和四年，適當西歷紀元後一百三十九年。考

張衡一生，在經學上的成績並不多。所著周官訓詁，崔瑗說他「不能有異於諸儒。」但是他在科學同文學上的貢獻，比任何人都重要。所以崔瑗稱他：「數術窮天地，制作侔造化。」像他這樣的人物，在中國歷史上，眞是不可多得的！

第二節　後漢學術界的風氣

漢代的人，在我們中國民族史上的表現力，最爲篤厚確實，如果說先秦是我們中國內部離心力競逐時期，那末漢代可以說是向心力的大團結時期。就一般趨勢說來，漢代的中國人，有組織成一偉大宗教的可能。無奈中國的國民性是天生實事求是的現實思想，對於宗教的情緒，在民族心理上，可以說是比較不發達。雖然，在當時的社會裏充滿了神道教的空氣；而學者之中像董仲舒這位先生，就想把孔子推出來做「素王」。可是請出一位「不語怪力亂神」的學者來做教主，眞是有點兒太不名副其實了！然而民間所蘊藏着的一股神道教的空氣，又是鐵一般的事實。於是有一羣投機取巧的人物，乘時而起了。這班人淵源於戰國時的齊國，爲中心的代表人物是鄒衍。他們的學風，說不定同孟子一派的儒家有蛛絲馬跡可尋。在荀子看來，卻一口咬定，說他們同子思孟子有

關。這班人的用意，最初時不過想用陰陽五行來解釋自然界現象與內蘊。若是提倡得法的話，照理是可以產生自然科學的。因爲中國一般的國民性，向來是不求甚解的；打破沙鍋紋到底的精神，眞是踏破鐵鞋無覓處的。至於一般人，總是得過且過，有飯喫就算了，何必多出花樣呢？於是這班講陰陽五行的人走入歧途了！其所以走入歧途的道理，卻頗有曲折可尋。因爲戰國以來的政法家思想極綿密，意志非常堅強。秦始皇就靠這班人把六國滅掉的。此後造長城、築馳道、司法律、改官制，行政、軍事、監察三權鼎立的三級制；有統治能力的皇帝，祇要找住這三個首領，即可以若綱在網了。威權之嚴明，使一般老百姓喘不過氣來。這種制度，在目光遠大，有所作爲的皇帝手上，是可以利用這點權力作出許多好事情來。例如秦始皇、漢武帝，替我們中國人爭回來多少名譽。若是不幸，遇到秦二世一類淫僻小人，同漢元帝一類老實人，必定生出兩種現象：第一種，是濫用權力，無理由的殘虐百姓；第二種，是大權旁落，無理由的仁慈僞善，有權力可用的皇帝，反弄成目無所見，耳無所聞。你看秦二世把他的同父兄弟六人戮死於杜。當公子將閭昆弟三人自殺的時候，大呼天曰：「吾無罪！」其殘酷可知。再看二世問諸儒生：「陳勝起兵山東，是什麼眞相？」有言陳勝反者，皆得罪。惟叔孫通詭對以出，反而受賞賜。可見濫用威權，必至杜言事者之口。苟合者，反可以取容於世。寖假，而有趙高指

鹿爲馬的事索性顚倒是非令你有威權卻不得其所用眞是所謂「刻削過甚則不肖之心隨之」一君主積威日久之後，正人君子幾於不敢多說話然而眼見得許多事情又不能不說，於是祇好借天道來附會人事；無形中藉此恐嚇漢元帝一類笨伯劉向的洪範五行傳，卽是這派人的代表著作。漢書裏的三篇五行志，都是這些烏煙瘴氣，用天災來說人禍的議論。你們千萬不要看輕他們，在當時，是對付皇帝的絕妙辦法。這種趨勢，是造成儒家同陰陽五行家的合流，卽是陰陽五行家走入歧途的理由。溯其源始當在秦漢之際。所以西漢有以春秋決獄，以三百篇當諫書，尙書二十八篇上應二十八宿的成語。這些代表：是伏生、董仲舒、許商、谷永、劉向一流人物。如是風靡一時。到了成哀以後，又出了新花樣，叫做讖緯。張衡說：「自漢取秦，用兵力戰，功成業遂，可謂大事。當此之時，莫或稱讖。若夏侯勝，眭孟之徒，以道術立名，其所著述，無讖一言。劉向父子，領校秘書，閱定九流，亦無讖錄。成哀之後，乃始聞之。至王莽篡位，漢世大禍八十篇，何爲不戒。則知圖讖成於哀平之際也。」張衡知道反對圖讖，而不知反對陰陽五行的附會。還說：「九宮，風角，數有徵效。」其實讖緯圖書一類東西，本是從劉向洪範五行傳，劉歆世經，轉化而來。拿陰陽五行解釋過去的災異、日蝕、地震、大風雨，以及其他祥瑞，還不能滿足人們的慾望。最好有一種東西，能預說將來的，於是讖緯圖書應運而生了。讖是讖記，如

赤伏符之類；緯是同經相對的，五經都有緯，如春秋元命苞；圖書，如河圖洛書。不過讖，也有言圖讖。可見當時的讖必定附有圖的。本來民間有一種謠諺，如同「今年祖龍死，」及「赤帝子斬白帝子」之類的話。到了前漢末年，變本加厲，也附會在孔子身上去。經以外又出了一大批的緯。推其原意所在，乃假造預言，以殺惑人心；暗中把自己在民間造成一種神話式的地位，以便躍登政治舞臺，好教人看來，他是有了根據的經傳中人物，然後可以作威作福起來，以見王者受命之徵驗。赤伏符裏說：「劉秀發兵捕不道，四夷雲集龍鬬野，四七之際火爲主。」大家都說這劉秀是劉歆，因爲劉歆曾改名秀。光武微時，同人說笑：「安知不就是我呢？」因爲光武也名秀。其實這都是李通李軼他們造出來的把戲。所以讖記中有說：「劉氏復起，李氏爲輔」的。其實南陽劉氏，本是宗室。劉縯劉秀爲主；以樊、李、陰、郭諸氏爲輔。處心積慮，非復一日了。所以光武卽位以後，竭力提倡圖讖。而當時的文士儒生，大都反對這一類東西。有一天光武命令諸臣議論靈臺所處。光武同桓譚說：「我欲以讖決之何如？」譚默然良久，曰：「臣不讀讖。」帝問其故？譚復極言讖之非經。帝大怒，曰：「桓譚非聖無法，」將下斬之。譚叩頭流血，良久乃得解。又有一次，光武欲以讖斷郊祀事，問鄭興何如？興曰：「臣不爲讖。」帝怒曰：「卿之不爲讖，非之耶。」興惶恐！曰：「臣於書有所未學，而無所非也。」帝意乃解。其中最聰明的

是尹敏了光武教他校圖讖尹敏心裏雖然不肯但沒有辦法他於是在讖書的缺文裏補上兩句曰「君無口，爲漢輔。」君無口，卽是尹字。同「李氏爲輔」的意思是一樣的。光武見而怪之，召敏問其故？敏對曰：「臣以前人增損圖書，敢不自量，竊幸萬一。」光武搖頭，甚不以爲然。雖竟不之罪。其後唯賈逵附會圖讖與左氏傳相合，大受明帝之賞賜，最爲得意。可見專制君主之橫暴，雖賢如光武、明帝也有偏心。而一般文士，又直率不阿。結果總是弄得上下不寧。賈逵雖附會劉氏爲堯後，以比附左氏傳與讖相合。但私下又摘讖互異者三十餘事，諸言讖者皆不能說。到了順帝時，張衡算是反對讖緯的惟一人物。他說：「尙書裏謂堯使鯀理洪水，九載績用不成；鯀則殛死，禹乃嗣興。而春秋讖云：「共工理水。」凡讖皆云黃帝伐蚩尤，而詩讖獨言蚩尤敗，然後堯受命。春秋元命苞中有公輸般與墨翟事，見戰國，非春秋時也。又言：別有益州，益州之置，在於漢世。且言三輔諸陵世數可知，至於圖中，訖於成帝。一卷之書，互異數事，聖人之言，勢無若是。殆必虛僞之徒，以要世取資。」這幾條裏面，除掉益州爲漢代所置以下之說可信外；餘下的，都不見得很對。在我們看來，到反而在緯書裏保存了一點古代不同的傳說。總之張衡的反對讖緯，是漢代最後的殿軍了。直到末年，不僅讖緯沒有廢掉，而古文家如鄭玄，反以讖緯來解經。也許他別有見地，不可以厚非的。

論語上說：「德行顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓；言語宰我、子貢；政事冉有、季路；文學子游、子夏。」從這一段話裏，可以看出先秦以來的儒家有專以德行著稱的一派人。在孔門裏最有名的代表，前有顏回，後有曾參。至於言語一派，是縱橫家的老祖宗。政事、文學兩派在西漢初年，也可以找出代表來。可以代表前一派的，如公孫弘；代表後一派的，如董仲舒、劉向。惟有德行一派，後來稱爲純儒的，卻都出在後漢。歷史家說東漢尚氣節，盡是這班人在那裏造成風氣。這班人的好處，是把一種理想的行爲，使之普遍化了。教一般人都有可以做到的機會。因此，反對宦官最烈。以爲這種人，是社會所不恥的。而這班人在諂媚皇帝，把持政權的關係上，也頗引起一般人民的反感。雙方就此衝激起來。於是兩邊都自結黨羽，培養勢力。釀成黨錮的大禍。後漢書黨錮傳序中說：「海內希風之流，遂共相標榜。指天下名士，爲之稱號。上曰三君，次曰八俊，次曰八顧，次曰八及，次曰八廚。猶古之八元八凱也。竇武、劉淑、陳蕃爲三君；李膺、荀昱、杜密、王暢、劉祐、魏朗、趙典、朱寓爲八俊；郭林宗、宗慈、巴肅、夏馥、范滂、尹勳、蔡衍、羊陟爲八顧；張儉、岑晊、劉表、陳翔、孔昱、范康、檀敷、翟超爲八及；度尚、張邈、王考、劉儒、胡母班、秦周、蕃嚮、王章爲八廚。」此外散在各地的人，還有不少。在靈帝時遭禁錮的，有六七百人之多。當時的太學裏，有三萬多人受這種風氣所鼓動，而其中最大領袖是郭林宗同賈偉節。說到郭林宗，眞是一個

可紀念的人物當他從洛陽回鄉里的時候衣冠諸儒送至河上數千輛林宗唯與河南尹李膺同舟而濟，衆賓望之，以爲神仙焉。有一次，他行於陳梁間，遇雨；巾一角墊。時人乃故折巾一角，以爲林宗巾；其見慕如此。范滂說他：「隱不違親，貞不絕俗。」平時遜言，危行，所以宦官執政，也不能傷害他。到了黨錮事起，知名之士，多被其害，唯林宗及汝南袁閎得免。依我看來，郭林宗大約是自己行爲很純正，同時又能寬容別人，因而有「貞不絕俗」之稱。在黨人中，最受苦的，算是范滂了。當宗資作汝南太守時，任范滂爲功曹。那時郡中有謠曰：「汝南太守范孟博，南陽宗資主畫諾。」可見范滂的爲人，必定很負責任，而至於出了範圍，見忌於人。當他被捕入獄時，同他的兒子說：「吾欲使汝爲惡，則惡不可爲；使汝爲善，則我不爲惡。」行路聞之，莫不流涕。可見爲惡，固然是不好；爲善，也不見得有好報。眞是社會裏的哀音。但是像郭林宗這樣的人，總不免有點兒取巧的嫌疑。所以在黨錮裏的人，我最贊成荀淑、陳寔、鍾皓，確是近於理想的人物。第一，他們都很淡薄；第二，這三人都善於教育子弟。所以到了三國的時候，人才都出在荀、鍾、陳三家；第三，也不逃避責任，黨錮都未幸免；第四，皆能感化社會，使大家爲善，這才是儒者的眞精神。李膺對於荀淑、鍾皓的批評是：「荀君清識難尙，鍾君至德可師。」范曄在陳寔傳後說：「漢自中世以下，閹豎擅恣；故俗遂以遁身矯絜，放言爲高士，而不談此者，則芸

夫牧豎已叫呼之矣。故時政彌惽，而其風愈往。唯先生進退之節，必可度也；據於德，故物不犯；安於仁，故不離羣；行成乎身，而道訓天下；故凶邪不能以權奪，王公不能以貴驕；所以聲教廢於上，而風俗清乎下也。」我以爲這班人的好處，是扶持正義，使社會上有一種做人的標準。雖然未必人人做到，但這一條路是不錯的。即是造就人才的先決條件。先秦以後，人才之衆，莫過於三國。無形之中，都受這一班人的影響。其有功於學術界至鉅。所以過渡時期的社會，最重要的是清議。清議也許只是清議而已。但比較連清議也不要的社會好得多。到了清議逐漸普遍了，那末要選擇眞有德行的人。孔子說：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」這很能把實際的功效說出來。如果一個社會做到「小人無所忌憚」起來，沒有不受天災人禍所擾亂的。史談不到出類拔萃的人才。後漢是逐漸繁盛了的社會，儒家思想在社會上漸佔有很大的勢力。這社會假定沒有一種中心思想去領導他，五胡十六國之禍，決不至到了西晉纔發生的。永嘉以後，中國北方所以受外族的蹂躪，清談實是誤國。儒家思想之可貴如此。

張衡旣反對讖緯，又不是實踐派的儒家，但他很能自己檢束，好學不倦，富於科學的興趣。若考其淵源，也很有來歷的。在先秦時，有別墨之徒，著墨經。所論皆在科學範圍。公輸般之流，精技巧，造器

稱爲世所重到了西漢初年此風大衰文人學士亦有以技巧見稱的王莽是個反傳統的人物他自己的行爲並不可取。但是能察及中國人的缺點，存心想改革。意志力非常之強。他的最重要伙伴卽是劉歆。此人在西漢末年，是個特出人才。於經學、史學、文學以外，也精技巧，通天文歷算。王莽時代的度量衡制，都是他定出來的。因爲他的老子劉向，是漢元帝成帝之間的重臣。校書於國家圖書館，看了許多人家見不到的書。劉歆從小就跟着他的老子校書，當然也得到很多益處。拿德性來說，遠不如他老子那麽敦厚。拿學問之淹博，方面之多，就遠勝他的老子了。他在國家圖書館裏，發現兩部書。一是左傳，一是周禮。這兩部書的內容，都很豐富，實事求是的精神，充滿在裏面。而且其中保存許多古代史料。周禮最後一篇考工記，就是中國古代工藝教科書。以我的看法，這兩部書都是經一班人用心整理過的。因爲在經書裏，惟有這兩部書最有條理。當然，沒有詩經那樣保留眞面目之多。卻遠勝於周易，尙書之龎雜。劉歆的整理工夫，花在左傳周官上，恐怕不能否認。因當時就有人說過：「嘉新公顚倒五經。」嘉新公，卽是王莽篡位後給劉歆的封號。周官、左傳都是劉歆竭力提倡出來的。又有人說他顚倒五經。其中必有可疑之點。自從周官、左傳盛行於後漢。經學界上卽出了一派古文家。於是文人之中，也大受其傳染。桓譚、馬融、蔡邕、都是從這種空氣之中產生的。就中惟有張衡，造詣最

深；文學、科學兩者都有擅長。

第四節 張衡在文藝上之貢獻

中國的文藝界，從先秦以來就有一種傾向，所謂「賦」。班固說：「賦者，古詩之流也。」又說：「不謌而誦謂之賦；登高能賦，可以爲大夫。」按之左傳，列國大夫相會，時常賦詩。似乎賦的最初意義，是賦詩的意思。所以孔子說：「不學詩，無以言？」班固說「古者諸侯卿大夫，交接鄰國，以微言相感；當揖讓之時，必稱詩以諭其志，蓋以別賢不肖，而觀盛衰焉。」由此看來，賦字是一個動詞。更從詩有六義裏搜求，而所得到的「賦、比、興」也不過是三種作詩的方法。同是國風裏：賦如碩人，比如桃夭，興如關雎。所以賦、比、興；同風、雅、頌是相對的。詩以外，並無所謂賦。到戰國末年，在荀子一書裏，纔有賦篇。文體是四言，有韻的爲主。也有三言、五言、七言的；但又夾雜著散文。此外又有九歌一類的楚辭。本來楚辭同荀賦，就內容及體裁兩面說來，都是不相同。而班固藝文志上卻說：「大儒孫卿及楚臣屈原，離讒憂國，皆作賦以風。」輕輕的也給楚辭以賦之名。這是司馬遷開其端的。他在屈原傳裏說：「作懷沙之賦」又說：「屈原既死之後，楚有宋玉、唐勒、景差之徒者，皆好辭，而以賦見稱。」可見懷沙之

稱賦，本是後人加上去的，原來祇能說是辭。我們不必多費考據。就說楚辭吧，卻不限於四言，篇章較短；也有很長的，如同離騷。考其來源，都起於南方。句中間好夾以「兮」字；本來「兮」字，在詩經裏也有用的；但以國風裏爲多，雅頌裏較少。似乎是南方的方言。總之，不論詩經或楚辭，其內容以抒情爲多。惟有荀子的賦篇，卻不是抒情的，而是諷諭的。這種作風，在詩經大小雅裏很普通，國風裏也是有的。但不象賦篇那麼純粹而古板。其體製既不同國風，又不同楚辭。在格式上，與雅頌也無相同之點。如果下一比較具體的按語，可以說：楚辭源於國風。賦篇雖與詩有相同之點，實別創格式。因爲裏面有對話的成分，有近於散文的地方。例如禮賦：

爰有大物，非絲非帛，文理成章。非日非月，爲天下明。生者以壽，死者以葬。城郭以固，三軍以強。粹而王，駁而伯，無一焉而亡。臣愚不識，敢請之王。王曰：此夫文而不采者歟？簡然易知，而致有理者歟？君子所敬，而小人所否者歟？性不得，則若禽獸；性得之，則甚雅似者歟？匹夫隆之，則爲聖人；諸侯隆之，則一四海者歟？致明而約，甚順而體，請歸之禮。

看這種賦的作法，是用暗示的口吻，把本意諷諭給我們。又假設二人對話，以表達其意。漢賦的體裁，與此相同。不過漢代的大文豪有一種令人不可想像的魄力，他們敍述一件具體而複雜的事

情，眞是鋪張揚摛，極盡波瀾壯闊之能事。班固說：「賈誼登堂，相如入室。」我們卽拿這二人說起。賈誼的賦，保存下的不多。而弔屈原，鵩鳥二賦，都模仿離騷。同賦篇不一樣。試舉鵩鳥賦一段作例，如下：

眞人恬淡，獨與道息；釋智遺形，超然自喪。寥廓忽荒，與道翺翔。乘流則逝，遇坎則止；縱軀委命，不私與己。其生兮，若浮；其死兮，若休。澹乎若深淵之靚，汜乎若不繫之舟。

讀此，可知與荀賦迥異。到了武帝時，出一大文豪司馬相如。其規模弘大，更在賈誼之上。他所作的賦很多，而淵源於荀賦。也是對話體。可是其中已參酌楚辭的格調，鎔化入裏面，造成長篇鉅製，以資諷諫。史記司馬相如傳說：

相如以子虛，虛言也，爲楚稱；烏有先生者，烏有此事也，爲齊難；無是公者，無是人也，明天子之義。故藉此三人爲辭，以推天子諸侯之苑囿。其卒章歸之節儉，因以風諫。

這種諷諫的手段，並不見得收效甚宏。所以班固說「相如雖多虛辭濫說，然其要歸引之節儉」。而揚雄卻說：「靡麗之賦，勸百諷一；猶馳騁鄭衛之聲，曲終而奏雅；不已戲乎！」由此可知，文人作賦，所收到的諷諫之成效少，而太半是在逞自己的文采。漢代的辭賦家甚多，直到元成以後，又出一大文豪揚雄。同司馬相如比，更偉大了。因爲司馬相如僅僅是文人而已，揚雄卻又是學者。兩人都是蜀

產，也是該注意的。揚雄在賦的創造方面，其貢獻並不如司馬相如大。而所作羽獵、長楊、甘泉、河東四賦。性質似子虛、上林。其格調壯麗溫雅過之。揚雄尤好離騷，又作反離騷以廣其志。據文選注上所引，揚雄有蜀都賦，這到是開後來以賦敍地方文物風習之先聲，不僅是說帝王宮室苑囿之美了。班固說揚雄：「以爲經莫大於易，故作大玄；傳莫大於論語，作法言；史篇莫善於倉頡，作訓纂；箴莫善於虞箴，作州箴；賦莫深於離騷，反而廣之；辭莫麗於相如，作四賦；皆斟酌其本，相與放依，而馳騁云。」此外尙有方言一書，對於語言學貢獻尤大。總之，揚雄是一位很夠標準的學者。在漢代學術界之重要，及對張衡之影響，不在劉歆之後。從司馬相如揚雄以來，賦的方面開拓了兩條路徑。一是紀行的，一是敍述地方風俗的。第一種是抒情之作，仍不離楚辭的風味。如班彪北征賦，及其女班昭的東征賦。至於班固的兩都賦。卻非子虛、上林、河東、甘泉之類可比了。因爲已經脫諷刺的格調，而趨向於記述典制。在一方面，或者可以說壞了賦的風格；在另一方面，卻保存下許多古代的風俗、習慣、名物、制度，文字因革，歷史變遷，各種用之不盡的史料。因爲班固是歷史家，所以有這樣的傾向。他在兩都賦的序裏說明作此兩賦的意義。如下：

臣竊見海內淸平，朝廷無事；京師修宮室，浚城隍，起苑囿，以備制度。西土耆老，咸懷怨思；冀

上之睢廱，而盛稱長安舊制，有陋洛邑之議。故臣作兩都賦，以極衆人之所眩曜，折以今之法度。

兩都賦的好處據說是「義正乎揚雄，事實乎相如。」文章太長了，我們無法鈔在這裏。自從班固以後：如傅毅、崔駰、王逸、都以辭賦著稱。而規模弘大的，惟張衡一人。他模仿班固兩都作二京賦，據傳裏說，十年乃成。大約是可信的因爲同是兩個地方，班固說過的，張衡不能說。而且班固家傳作史，收集材料較易。所以張衡費了那麼久的時間，纔做成。二京賦也是假定兩個人對話。一是憑虛公子，他是說西京的好處；又一是安處先生，他是偏向東京的。於是兩人開始談話了。憑虛公子說自己雅好博古，學乎舊史氏，是以多識前代之載。他的主張是：高祖都西而泰，光武處東而弱，因此說，政之興衰，恆由此作。爲什麼這樣呢？其實張衡的意思是如下面所說的：

> 夫人在陽時則舒，在陰時則慘，此牽乎天者也。處沃土則逸，處瘠土則勞，此繫乎地者也。慘則尠於驩，勞則褊於惠，能違之者，寡矣。小必有之，大亦宜然。故帝者因天地以致化，兆人承上，教以成俗，化俗之本，有與推移。

張衡這一段道理，說得比班固高明多了。因爲政治同地理有關係，而文化同風俗更有關係。帝王建都，應該在這兩點上注意。所以兩都賦僅僅以「攄懷舊之蓄念，發思古之幽情，」作張本。自然

是差遠了，再以藝術的觀點來說二京也有特色例如

長風激於別隯，起洪濤而揚波；浸石菌於重涯，濯靈芝以朱柯；海若游於玄渚，鯨魚失流而蹉跎。

這是見於西京賦的。又如：

芙蓉覆水，秋蘭被涯；渚戲躍魚，淵游龜蠵；永安離宮，修竹冬青；陰池幽流，玄泉洌淸；鵯鶋秋棲，鶻鵃春鳴；鴡鳩麗黃，關關嚶嚶。

這是見於東京賦的。從兩段文章裏看來，二京賦之佳處，乃在於想像之幽美，不僅在平鋪典故，直敘事實了。張衡於二京賦以外，還有模仿班固的地方。班固曾作一篇幽通賦。這篇賦雖名幽通，但其中所說的都是些吉凶禍福的話。其中祇有幾句，我認為有關於哲理的。他說：「神先心以定命兮，命隨行以消息。」又說：「精通靈而感物兮，神動氣而入微。」張衡仿之作思玄賦，其意亦同班固幽通。考其淵源，亦從離騷而出。文選注云：「順和二帝之時，國政稍微，專恣內豎，平子欲言政事，又為奄豎所讒蔽，意不得志。欲游六合之外，勢既不能，義又不可。但思其玄遠之道而賦之，以申其志耳。」由此看來，篇名雖稱思玄，其實也是悼現實的境界。所以思玄賦裏說：

　　親所睼而勿識兮，矧幽冥之可信。

又說：

　　天長地久歲不留，俟河之淸祇懷憂。

可見班、張兩公同樣有這種牢騷。其實這種牢騷是貫古如斯，於今爲烈的。屈厚、賈誼、揚雄、班固、張衡之流，本同有一種痛苦。所以各發爲文章，以瀉其抑鬱之氣。不過張衡思玄賦，在文端格調，及內容方面，都能與離騷的思想幽渺，情感纏綿，有相似的地方。而班固幽通賦，卻比較素樸了。

賦的原流，本從小規模的詩而來的。到了西漢初年，纔有喬皇典麗的長篇大賦。其後又逐漸精緻小巧起來，用之於詠物抒情，都很得體。卻沒有大賦那麽佔有勢力。在西漢末年，劉歆作了一篇遂初賦。很小巧精緻。張衡也作了一篇歸田賦。文選注裏說：「歸田賦者，張衡仕不得志，欲歸於田，因作此賦。凡在，曰朝；否，曰歸田。」他這篇賦，也是發牢騷，不過結構不同，開後來六朝小賦之先河，而予賦以又一套新生命。他開頭便說：

　　遊都邑以永久，無明略以佐時；徒臨川以羨魚，俟河淸乎未期。

豈不是同思玄賦一樣意思嗎？但他結處卻說：

彈五絃之妙指，詠周孔之圖書；苟縱心於物外，安知榮辱之所如。

看了這幾句，知道他非常曠達，能自得其樂。後來陶淵明的歸去來辭，從此而出。卻比張衡更富於想像的能力，和恬靜的境界。在漢代的文藝界裏。另外有一種體式。脫胎於卜居，漁父。西漢初年，卽有這種體製。文選名之曰設論，最早的，如東方朔答客難。雖是散文，但已有韻；其中更雜以駢句。揚雄作解嘲，已經是很嚴整的駢散合體。其後班固作答賓戲，體製也相同。以及崔駰達旨，張衡應間，蔡邕釋誨，都是一派的文章。可是在體製上已經變質了，今試舉應間上幾句來看：

斐豹以斃督燔書，禮至以掖國作銘；弦高以牛餼退敵，墨翟以縈帶全城；貫高以端辭顯義，蘇武以禿節效貞；蒲且以飛矰逞巧，詹何以沈鈎致精；弈秋以棋局取譽，王豹以清謳流聲。

這樣的結構，卽是開後來駢體文之先河。因爲其性質與賦絕對不同的。自從張衡以後，長篇的大賦日少。就是他的南都賦，規模已不如二京了。直至三國末年，西晉初年，又出一大文豪名左思，作了三篇大賦。敍述魏、蜀、吳三個都城因而連類及三個國家的制度，文物。文選注引臧榮緒晉書：說他作賦，構思十年，門庭藩溷，皆着紙筆。遇到一句，卽疏之。據左思自己說：前人作賦，都不確實。祇顧着辭采豐富。於是在三都賦的序裏，批評張衡說：西京賦內有海若游於玄渚之文。因爲海若是海神，西京

是長安，那裏會有海神呢？當然，文人總是好吹噓的。而張衡這兩句話裏，說到海若同鯨魚，是有點兒過甚其辭。但賦到底是文，不是史。「雨點拳頭大」一類的話，不妨夾一點在裏面。而左思自己，以爲三都賦是頗費考據工夫的。他說：

> 余旣思摹二京而賦三都。其山川城邑，則稽之地圖；其鳥獸艸木，則驗之方志；風謠歌舞，各附其俗；魁梧長者，莫非其舊。何則？發言爲詩者，詠其所志也；升高能賦者，頌其所見也；美物者，貴依其本；讚事者，宜本其實。

從此看來，都邑賦到了左思，已臻極盛，以後更無繼起者。賦之風格，也大大地改革一番。專在抒情方面發展。而張衡在賦之一道上，卻是個繼往開來的人物。在後漢一代的文人裏，他是要佔第一把交椅的。據本傳裏說：他所作的文章有詩、賦、銘、七言、靈憲、應間、七辯、巡誥、懸圖凡三十二篇。靈憲見於後漢書天文志注，及晉書天文志，恐非足本。巡誥、懸圖、均逸。七辯，大約是枚乘七發，傅毅七激，崔駰七依，崔瑗七蘇，一類文章。今亦不傳。此外又欲繼孔子易說彖象殘缺者，竟不能就。也是一件很重要的事。

第五節　張衡在科學上之貢獻

凡是一個民族，總有他的科學歷史。雖然中國是不注重科學，也不能例外。陶器的製造，在新石器時代是很普遍的。然而製陶器的鈞，不能不說是古代的機械。孔子說：「他山之石，可以攻錯。」這種琢磨的工程和器具，也是起於新石器時代。殷代已經有雕得非常精緻的玉器和骨器。而且在那時候，銅器已非常發達了。製造之精，遠勝於晚周。器上面的雕鏤同文字，都是用翻沙的方法鑄出來的。而有許多晚周器上的文字，反是刻出來的。這並不是說工程退步，乃時尙所趨的關係。殷人既知翻沙的方法，而所用的銅，都是合金。裏面雜有鉛或錫的成分。這種冶金術，卽周禮考工記上所說的金有六齊、五齊、四齊的各種用途。再者殷器上有鑲嵌綠松石的，又有鑲金絲，同溜金的方法。這些都非需要很高度的科學知識不可。除此以外，就是天文歷算諸科了。因爲這是農業民族所必不可少的知識。所謂十干十二支，雖然是後人給他的名稱。但這兩組，二十二個字，合成六十甲子。在殷代已經有了。而且殷人知道一月三分法，卽卜辭上所謂卜旬。並且知道設閏。從此可見天文曆數學起來之早。直到周代初年，在銅器銘文裏，有所謂「初吉」「旣望」「生霸」「死霸」等名稱，以分一

月爲四個部份。拿月之盈虧作標準。這也可以證明天文曆法在周初已經很進步了。詩經上說「月離於畢，俾滂沱矣。」又說：「維南有箕，不可以簸揚；維北有斗，不可以挹酒漿。維南有箕，載翕其舌；維北有斗，西柄之揭。」又說「七月流火，九月授衣。」又說：「十月之交，朔日辛卯，日有食之，亦孔之醜。」於此可知，在西周時，天文上的觀測已日漸精微。不過這些初期的天文家，很少把大名留下來。惟史記天官書上說：「昔之傳天數者：高辛之前，重黎；於唐虞，羲和；夏，有昆吾；湯，則巫咸；周之史佚，萇弘；於宋，子韋；鄭，則稗竈；楚，唐昧；趙，尹皋；魏，石申。後漢書天文志又加入魯梓愼，齊甘公二人，其中所舉出的天文曆數家，自殷代以下的，都可信。本來在中國古代推算曆法，同觀測天象，是兩件事，周禮春官：則以馮相氏掌十有二歲，十有二月，十有二辰，十日，二十有八星之位。這是掌推算曆法的。又保章氏掌天星，以志星辰日月之變動，以觀天下之遷。這是掌觀測天象的。到了秦以後，都歸之於太史令。至於其他科學，在戰國晚期成績最多的，都集中在墨家的後學別墨一派。現在墨子書中的大取，小取，經上下，經說上下裏面所談的，都是些物理學、數學、經濟學、論理學上的原理。又自公輸般備城門二篇以下的十一篇，都是利用他們在科學上的貢獻，用之於守禦之道。不幸墨學亡後，竟無繼起者。而天文曆算之學，自漢以後，從未停止發展。

堯典一文，乃戰國晚期所依託。裏面說：朞三百六旬有六日，以閏月定四時，成歲。又說：日中星鳥，以殷仲春。日永星火，以正仲夏。宵中星虛，以殷仲秋。日短星昴，以正仲冬。這是當戰國晚期，觀測天象，以定曆法，及置閏的方法。因爲殷代置閏，尙在歲尾，更談不到傳說上堯時的置閏方法了。他如在左傳、國語、禮記月令、夏小正、呂氏春秋十二紀、甘石星經，尙有其他許多可信的天文曆數方面的史料。從此可知，戰國時研究天文曆法的人必定還很多。我們先來說說西漢以後的天文曆數學，以見張衡在這門學問上之淵源和地位。漢初用張蒼言，用顓頊曆，襲秦正朔，以十月爲歲首。顓頊曆，是先秦的六種曆法中之一。六曆的名稱是：黃帝曆、顓頊曆、夏曆、殷曆、周曆、魯曆六種。其實先秦何止這六種曆呢？而且這六種名稱，也是秦漢之間的學者所定的。就是建寅、建丑、建子的三正，也是後人給他的名稱。不過顓頊曆是建亥，以十月爲歲首的曆而已。漢武帝初年，淮南王劉安的食客們，作天文訓，時則訓，始具敍天文、歷法、氣候諸大端。武帝元光元年六月，客星見於房，爲世界第一次記載客星見的文獻。太初元年，詔公孫卿、壺遂、司馬遷議定漢曆，招致唐都，分其天部。洛下閎運算轉曆。用鄧平八十一分律法，作太初曆。是年五月，始定正朔，以正月建寅爲歲首。司馬遷於是時撰天官書，曆書，爲後世史志創一格式。宣帝元鳳三年，鮮於妄人及麻光等二十餘人，雜候日月朔晦弦望，二十四氣，鈎校諸

曆。成帝河平元年，始測見日中黑子。此後，劉向總六曆，作五紀論。綏和二年，劉歆沿襲太初，作三統曆。測定黃道、赤道、距緯；及五星見復之期。揚雄懷疑三統，而作太玄。後漢章帝元和二年，李梵、編訢、定四分曆。有合朔、弦望、月食加時之法，并測定二十四節氣晷影。順帝時，始以甲子紀年，六十甲子，謂青龍一周。就在這時候張衡著靈憲。他在天文學上的發明，大體見於此。不過現在所殘存的靈憲，恐非全本。張衡的主張是渾天一派。據晉書天文志說：

渾天家之言曰天如雞子，地如卵中黃。孤居於天內。天大而地小，半覆地上，半繞地下。故二十八宿半見半隱。

所以從此看來，渾天家是以地為中心說的天文學家。在西洋，哥白尼以前的天文家，都如此主張。哥白尼雖知以日為中心，但還不知道天體是橢圓形。在這一點上，哥白尼卻不如張衡了。因為哥白尼所畫的天體圖，總是正圓的。而張衡卻說：

八極之維，徑二億三萬二千三百里。南北則短減千里，東西則廣增千里。自地至天，半於八極。則地之深亦如之。

天體既是橢圓形，而在天體運行中最為人所注意者，即是七政。史記天官書正義引張衡之說

曰：

文曜麗乎天，其動者有七。日、月、五星是也。日者，陽精之宗；月者，陰精之宗；五星，五行之精。有五列焉。是有三十五名。一居中央，謂之北斗；四布於方，各七，爲二十八舍。

這段文章，並無多大發明。不知是否靈憲之文。而後漢書天文志注所引靈憲裏說：

中外之官常明者，百有二十四；可名者，三百三十；爲星二千五百，而海人之占未存焉。微星之數，蓋萬一千五百二十。

這裏所記的星數，可以說在張衡時，天文學界所觀測得到的數目。也卽是他在天文學上的貢獻。他觀測計算天象的最要祕訣是：「移千里，而差一寸得之。」觀測的器具是什麽呢？卽是他所造的渾天儀。

中國的天文儀器是怎樣起來的呢？最初所恃者，惟一垂直之桿，以測正午日影之長短；而定日南至。卽周禮上所謂「土圭」。漢文帝後三年，立儀表以測日影長短。武帝元封七年，卽太初元年，立晷議，下漏刻以追二十八宿之位。至哀帝建平二年，改漏刻爲百二十。後漢建武初，以九日增一刻，名常平漏品。和帝永元十四年，霍融改漏刻。以上都是從觀日影，定時間的立場上所造的儀器。此外卽

是渾天儀了。這種儀器，尙書堯典名之曰璿璣玉衡。大概起於戰國晚期。鄭玄說：「璿璣玉衡，渾天儀也。」蔡邕說：「玉衡，長八尺，孔徑一寸，下端望之，以觀星宿。蓋縣璣以象天，而以衡望之。轉璣窺衡，以知星宿。璣徑八尺，圓周二尺五寸而強。」這種儀器的構造如何呢？鄭玄說：「運轉者，爲璣；持正者，爲衡。」張守節正義說：「璣爲運轉，衡爲横簫。運璣使動於下，以衡望之，是王者正天文器也。」我們現在顧名思義的看來，璿璣玉衡，必定是玉或石一類東西製造的。漢宣帝時，耿壽昌始鑄銅爲象。揚雄在太玄經上也說：「渾天，謂洛下閎營之，鮮於妄人度之，耿中丞象之。」這分明說銅製的渾天儀是耿壽昌他們開始造的。到和帝永元十五年，賈逵始造太史黃道銅儀，定黃道宿度。從此不多久，張衡乃作渾象。

> 渾象以漏水轉之，璇璣所加，某星始出，某星方中，某星今沒，皆如合符。

這種渾天儀，是把璿璣玉衡同漏壺連在一起。既可以觀測天象，又可以計算時間。不能不說是科學上一大進步，而爲張衡一大發明。可惜後來不傳了。蔡邕也很贊成渾天之說。後漢書天文志注引表志曰：

> 言天體者有三家：一曰周髀；二曰宣夜；三曰渾天。宣夜之學，絕無師法。周髀數術具存，考驗

天狀，多所違失，故史官不用。唯渾天者，近得其情，今史官所用候臺銅儀，則其法也。立八尺圓體之度，而具天地之象；以正黃道，以察發斂，以行日月，以步五緯。精微深妙，萬世不易之道也。

從蔡邕這一段話裏，可以看出中國古代天文學界之進步。先秦以前的天文學家，大半祇晚上以肉眼觀測天象，此即所謂宣夜之學。蔡邕所以議爲絕無師法。但是最早的天文知識，實從宣夜一派起來的。至於周髀家，現在算經末亡。乃是數學上的著作，用以測算天度，也是不可少的。張衡也說：「通而度之，則是渾已。將覆其數，用重鉤股。」要想精天文，當然不能不精數學。渾天之所以可貴，即是既能用儀器觀測，又能用數學推步。張衡在天文一道上的貢獻太重要了。

張衡在天文曆算上的貢獻以外，對於地震的測候方法，也有很大的貢獻。現在的地震儀，種類甚多，也有很複雜的。而其中最簡單的有三種。例如：觀測震源所在的，意大利有一種水銀地震計。器中間滿貯水銀，器周刻有溝；溝的周圍，記有方向。地震時，水銀震動，傾入溝內。察其所記方向，就可以知道震源在那裏。這是專門測方向的。此外又有一種水平地震計，是專門測平面震動的。因爲地震時，如同海上的波浪，上下左右的動蕩。這種地震計是用以測左右動蕩的情形。在一個木架子中間，用繩子掛下一枚鐘擺。擺的下面，有一根針，指着一個橫着的紙捲上。這個紙捲，自會轉動。地震發生

時，擺卽左右擺動，那根針就跟着在紙捲子上畫。地震的力量大，所畫的線就長；力量小，畫的線就短；地震停止，擺也停止，於是針也跟着停止了。用這種地震計，所測到的是地震的時間同所發生平面搖動的力量。另外又有一種叫做上下地震計，也是一個架子，中間的擺子是用螺旋彈簧絲掛着的。擺子的一面，也有根針，指着會轉動的紙捲。地震發生時，擺也跟着上下跳動，針也跟着在紙捲子上畫。所畫出來的是曲線，所測到的是地震時上下波動的情形。上述三種器械，都很簡單的。而張衡所造的地震儀，卻是比較複雜。本傳上說他在順帝陽嘉元年造候風地動儀。情形如下：

以精銅鑄成，員徑八尺，合蓋隆起，形似酒尊。飾以篆文，山龜鳥獸之形。中有都柱，傍行八道，施關發機。外有八龍，首銜銅丸；下有蟾蜍，張口承之。其牙機巧製，皆隱在尊中，覆蓋周密無際。如有地動，尊則振龍，機發丸吐，而蟾蜍銜之。振聲激揚，伺者因此覺知。雖一龍發機，而七首不動。尋其方面，乃知震之所在。驗之以事，合契若神。自書典所記，未之有也。嘗一龍機發，而地不覺動。京師學者，咸怪其無徵。後數日驛至，果地震隴西。於是皆服其妙。自此以後，乃令史官記地動所從方起。

這段文章可以說極明暢典雅。但是我們除知道這地震儀是測震源之所在的以外，至於造器

之原理，可以說一點也不知道。在傳說上，有黃帝造指南車之故事。這當然是不可信的。又說：張衡也造過指南車，並且大加改造一番。但三國志杜夔傳注言：扶風馬鈞同高堂隆秦朗二人辯論，高秦二公說古代本無指南車，而馬鈞卻一定說有，過了不多久，馬鈞竟而把新的指南車也造出來了。但怎樣造法呢？又是沒有說。馬鈞是三國時的大科學家，所創造的東西很多。張衡對於他的影響很大。據本傳裏說：張衡能造三輪自轉，木雕獨飛。這同墨子的木鳶能飛，是一樣精巧了。張衡在科學上的貢獻既如此之多，所以後來傳說所附會上去的，也越加多了。我上面已經說過：張衡在經學上並無多大貢獻。也許這些咬文嚼字的學問，在張衡是引不起興趣來的。那末在史學方面呢？據本傳說：曾經條上司馬遷班固所敘，與典籍不合者十餘事。這十餘事是那些事呢？據注上所引張衡集說：

易稱宓戲氏沒，神農氏作；神農氏沒，黃帝堯舜氏作。史遷獨載五帝，不記三皇，今宜幷錄。又帝系，黃帝產青陽昌意。周書曰：乃命少皞清。清，即青陽也。今宜實定之。

本傳又說到：張衡以為王莽傳中但應載篡事而已，至於編年月，紀災祥，宜為元后本紀。又更始居位，人無異望；光武初為其將，然後即眞；宜以更始之號，建於光武之初。書數上，竟不聽。這些說法，在我們看來也不覺有什麽了不得。所以張衡在史學上並無多大成就。自從張衡以後，後漢的大文豪，

在科學、史學、經學上都有貢獻的，唯有蔡邕一人了。

第六節　結語

我們讀了張衡傳以後，發生幾種感想。第一，漢代的社會，一般迷信神道的風氣甚盛。對於災祥天變，非常看重；而又很相信預言。上自國君，下至臣民，大部份如此。但張衡同其他學者，反對讖緯甚烈。而張衡卻又相信卦候、九宮、風角，因爲這些科道，起源較早，同時裏面含有一部份事實。可見西漢初年陰陽五行家淆亂是非的本領，實在太大了。造成國民性上根深蒂固的惡習慣。於是一切醫藥、地理、天文、歷算，無一不用陰陽五行去附會。現在的人對於陰陽五行的附會，已經知道深惡而痛絕之。但對於這種淆亂是非的惡習，並未澈底取締。所以有嚴格提倡科學的人生觀之必要。第二，張衡是一個好學的人。你看他屢次受一般無見識的人欺侮，而他終究是一貫他好學深思的態度。候風地動儀的一隻龍已經跳動了，而洛陽並未地震。大家又在奚落他了。過幾天，果然知道隴西地震，大家又來捧他。可見一個人不可無眞實的本領，祇要你眞有能力，未有不成功的。投機取巧，祇能欺騙一時，歸根是要失敗的。因爲愛好眞理，是社會的常態；顚倒是非，是變態。常態是一不可磨滅的實境。

祇要確信此理，立定志向前進。自然有勝利之一日。如果中途縮回來的人，祇能怨他的信仰不眞切，或者可以說本領未到家。若想貫徹你的理想，最重要的是從小就養成愛好學問，愛好眞理的天性。又能大大不斷的培養這種境界，不要爲世俗的虛榮所引誘。你看張衡在應間上所說的話，同他一生的行爲，就可以明白了第三照本篇所說的漢代學者，自從司馬遷以後，凡是大文豪，於文章以外，都知道科學的，例如劉向、劉歆、揚雄、班固、張衡、蔡邕；此外尚有馬融、鄭玄，對於天算二道，無不精通的。從漢朝以後，就大不同了。文人鮮有能通天算的，光是胡謅幾句文章，就可以混飯吃。這裏面固然有時代關係，因爲古代做學問的人少，社會組織簡單；就學問本身說，也是內容未甚深邃；才知高的人，可以兼通。到了現在，各門學問的內容大非昔比，所以一個人的才力雖如何之高，也很少能兼通的。然而古人中如漢之張衡，宋之沈括，其興趣之廣，好學之眞，確是不可磨滅的精神。近代西人中，如作科學大綱的湯姆生，作世界史綱的韋爾斯，都是方面極廣，而又能貫通的人。所以後來的青年，應該以這些人爲模範，不僅是爲民族爭光，而且可以因此提高個人的精神生活，心中的舒適和名譽的振作，都可以使你發生無限的興趣。

三十年四月十一日　於渝州　永嘉　劉節